UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LAS VIRTUDES TEOLOGALES EN LA DOCTRINA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

POR

JOSEPH FERRARO SERRA

TESIS

PARA OPTAR EL GRADO DE

DOCTOR EN FILOSOFIA

MEXICO, D. F, 1967

I

INTRODUCCION

La situación religiosa de España en los siglos xv y xvi. -- En España la situación social y religiosa era distinta a la de la mayoría de Europa. Durante siglos los españoles habían luchado contra los moros. Por esta razón, cuando los reyes católicos vencieron a -- los moros en 1492, siguieron la tradición de identificar la religión con el estado. Debilitaron el poder de la nobleza feudal y encontraron el apoyo para su política en la clase burguesa española(1). Ximénez de Cisneros se hizo confesor a la reina, llegó a ser arzobispo de Toledo, fomentó la traducción de libros de devoción al español, dió impulso al estudio de las Escrituras, ordenó la redacción de la Biblia Políglota y empezó a reformar la vida del clero regular en su arquidiócesis.(2).

Los Alumbrados.- Cuando nació Juan de Yepes (de la Cruz) - en 1542, la reforma católica en España ya estaba desarrollándose. Y habían salido a la luz algunas obras místicas: el Arte de servir a -- Dios (1521) de Fr. Alonso de Madrid, el (cuarto) abecedario espiritual (1527) de Osuna, los Soliloquios de la Pasión de Nuestro Señor - (1534) de Orozco, la Subida del Monte Sión (1535) de Bernardino de -- Laredo, etc.(3). Sin embargo, en este ambiente místico y reformador, existía una secta mística llamada los Alumbrados. Aunque su doctrina era algo imprecisa (4), Menéndez y Pelayo nos dice que su idea central era la de la contemplación pura, "en que, perdiendo el alma su individualidad, abismándose en la infinita esoncia, aniquilándose, por -- decirlo así, llega a tal estado de perfección e irresponsabilidad, -- que el pecado cometido entonces no es pecado "(5). Debido a la influencia de esta secta y la reacción contra ella y contra el quietismo, Arintero y Garrigou-Lagrange nos dicen que levantó cabeza y alcanzó a acreditarse la tendencia, a nuestra parecer amística, de las dos vías de santificarse, la una ordinaria, la de la meditación y la práctica de las virtudes, la otra extraordinaria, reservada para unos pocos, - la de la contemplación infusa(6).

Cuando San Juan entró en la Universidad de Salamanca en -- 1565 para estudiar artes y teología, la universidad ya había sentido la influencia de las reformas de Cisneros, la del humanismo y la de - la reacción contra la iluminación. De influencia en Salamanca eran - las doctrinas de Melchor Cano y Domingo de Soto (7). Debido al temor del iluminismo, Cano tradujo del Italiano y hizo algunas agregaciones suyas a una obra intitulada la Victoria de sí mismo. Esta obra trata de la perfección alcanzada mediante esfuerzos humanos, mediante la vía ascética. La obra se divide según los siete pecados capitales y da - aviso para vencer cada uno. "Si esforáremos a sojuzgar nuestras pasiones", dice esta obra, "con el favor divino, sin el cual es vano -- cualquier trabajo, alcanzaremos de nosotros mismos y de todo vicio -- perfecta victoria"(8). En lugar de concordar con esta posición, San Juan en la Noche oscura dedicó varios capítulos sobre los vicios de - los ascétas y la imposibilidad de curarse de ellos sin la contemplación infusa (9). Se quejaba de los nuevos modos de orar introducidos en la religión por maestros modernos, cuales modos eran "fundados más en artificio humano que en los recibos de la operación divina"(10).

En lo que se refiere a la enseñanza sobre las virtudes teologales en Salamanca, Domingo de Soto escribió su opúsculo intitulado Tratado del amor de Dios. Soto interpretó estas virtudes en vista de la doctrina luterana de fe sin obras buenas y en vista del peligro del iluminismo en España. Según Soto, la fe es la creencia en un credo infinito (11), la virtud está presente aun en el pecador (12), y la caridad se interpreta como un amor de Dios de modo humano (13). Subraya la caridad para con el prójimo y sostiene que ella es meritoria en sí (14). Aunque este opúsculo de Soto quedó inédito por dos siglos, nos da una idea del ambiente intelectual de Salamanca en los días de San Juan. Según Vicente Beltrán de Heredia, la doctrina de Soto tanto como la de Cano subraya la caridad activa con el prójimo en lugar de la oración contemplativa (15). Sin embargo, no nos parece que esta doctrina tenga influencia en la sanjuanista.
Como veremos, para San Juan las virtudes teologales son necesariamente místicas. Aunque la doctrina sanjuanista contradiga la de dos teólogos del Concilio de Trento (16), no por ello contradice la del Concilio.

Otro teólogo de mucha importancia durante la época de San Juan es Domingo Bañez. Bañez, como el lector recordará, era confesor de Santa Teresa y muy admirado por ella. Su doctrina subrayó que la eficacia de la gracia viene de Dios y no del libre albedrío humano(17). Aunque Bañez fué llamado calvinista y luterano, sostenía que "esa predeterminación física ni coacciona a la voluntad, ni destruye la libertad"(19). Aunque estas doctrinas han sido aceptadas por teólogos contemporáneos como Garrigou-Lagrange, Gabriel de Santa María Magdalena, Jiménez Duque, Crisógono de Jesús Sacramentado y muchos otros, ésta no es la doctrina sanjuanista de la predestinación ni de la eficacia de la gracia. Bañez, a pesar de toda su influencia sobre Santa Teresa, no parece haber dejado marca en San Juan. Una consecuencia lógica de las doctrinas de Bañez, Cano y Soto es que Dios predestina a sólo unas pocas almas a la contemplación infusa; las demás han de ir por la vía ordinaria ascética.

Otra tendencia que empezó en los días de San Juan era la de Luis de Molina. Reaccionando contra la doctrina del dominico Bañez, el jesuita Molina, quizá enseñando influencias renacentistas(20), destacó la intervención de la voluntad humana en la formación del carácter y destino humanos(21). Según Gallegos Rocafull, "la suerte eterna del hombre, . . . se vincula ahora por Molina a la propia conducta de cada uno, al uso que quiera hacer de las gracias que Dios conceda"(22). La gracia no es eficaz de por sí; su eficacia depende de nuestra libre voluntad(23). San Juan tampoco aceptó esta teoría.

Si la doctrina de estos teólogos no desempeñó un papel positivo en el desarrollo del pensamiento sanjuanista, ¿cuáles son las influencias de importancia en él? Como dice Sansón, todos los estudios sobre este tema han quedado indecisos(24). Sin embargo, parecen existir influencias de Santo Tomás, el Psoudo-Dionisio, San Gregorio, San Agustín, San Bernardo, Aristótelos y muchos otros. Aun admitiendo estas influencias, las de mayor importancia parecen haber sido las de Jesucristo, la Biblia y la enseñanza de la Iglesia(25).

III

En resumen, el siglo XVI era una época de vastos cambios económicos y culturales. Dió a luz nuevas doctrinas religiosas. Dentro del catolicismo mismo, según Arintero y Garrigou-Lagrange, una tendencia amística logró a acreditarse. La síntesis sanjuanista es contraria a esta tendencia. La razón de esta diferencia se debe a los principios filosóficos y teológicos que él sostenía y de los cuales deducía su pensamiento sobre las virtudes teologales.
En esta tesis, hemos tratado de esclarecer estos principios, sus consecuencias lógicas y su aplicación concreta a la vida espiritual desde el punto en que el alma emprende el camino de la perfección hasta alcanzarla en el matrimonio espiritual.

Nuestro desarrollo del pensamiento sanjuanista se toma de sus tres obras principales: la Noche oscura de la subida del monte carmelo, el Cántico espiritual y la Llama de amor viva. La Noche se divide en dos partes principales: la Subida del monte carmelo, que contiene su doctrina sobre las noches activas del sentido y del espíritu; y la Noche oscura del alma, la cual explica las purgaciones pasivas del sentido y del espíritu. El Cántico no pierde tiempo explicando en detalle lapreparación para la contemplación infusa.
En esta obra, San Juan describe las etapas más adelantadas de la vida mística, llevando al alma al desposorio y matrimonio espirituales. También hace mención breve del matrimonio espiritual de la vida venidera. El tema central de la Llama es la descripción de un estado de matrimonio alcanzado en esta vida que sobrepasa la perfección del correspondiente estado tratado en el Cántico.

Antes de empezar el desenvolvimiento de nuestro tema, cabe decir unas palabras sobre la metáfora de "noche" que San Juan emplea en la primera obra mencionada. Por "noche", San Juan significa privación. Como la noche real es privación de luz, así noche para el alma consiste en la mortificación de sus deseos. Las noches activas tratan de lo que el alma puede hacer; las pasivas, de lo que Dios hace. Una descripción más detallada de la metáfora, la dejamos para los lugares apropiados.

El autor quisiera agradecer al director de su tesis, el Dr. Luis Villoro, por sus muchas críticas positivas. Sin esta ayuda, la tesis hubiera sido de una calidad mucho más pobre de lo que es. Además, el autor quisiera agradecer a los carmelitas descalzos de la Iglesia de San Joaquín por haber puesto a nuestra disposición su biblioteca sanjuanista y especialmente quisiera agradecer a los padres Pedro Guzmán, Jaime Torres, Alberto Pérez de Monroy y Peter Bourne por habernos ayudado a precisar nuestra posición. Sim embargo, la ayuda de los carmelitas de ninguna manera entraña su acuerdo completo con nuestra interpretación. El autor toma plena responsabilidad para cualquier error doctrinal expuesto como doctrina de San Juan.

IV

NOTAS

(1) Henry S. Lucas, The renaissance and the reformation, Nueva -- York y Londres, Harper & Brothers Publishers, 1934.

(2) Ibid., 627. Véase también SI-SA, 341-342.
(3) JO-AS, 379.
(4) SI-SA, 346.
(5) MER-HI, V, 230-231. Véase también SI-SA, 346.
(6) AR-CU, 39, 40, 57, 59; GA-TL, 13, 15, 260, 1229.
(7) CR-VI, 66-67.
(8) GA-VI, I, I. Que la obra de Cano se interpreta como una a - firmación de las dos vías de santificarse, véanse BE-TR, 3, 4, 5, 8, - 15, 16.
(9) JU-N, I, I-VII.
(10) Citado en AR-CU, 30 y BR-SA, 85, nota 5.
(11) SO-TR, II, I, 119, 121, 125. Para sus afirmaciones contra - la posición de Lutero véanse Ibid, I, I, 90; II, I, 121; II, II, 126.
(12) Ibid., II, I, 121-122.
(13) BE-TR, 84; SO-TR, I, II, 93; II, II, 129-132; II, V, 136-140 Casi todos los otros capítulos entraña la misma interpretación de la - caridad.
(14) BE-TR, 85-86; SO-TR, II, II, 121; III, IV, 167.
(15) BE-TR, 84-87; Véase también de Soto, SO-TR, III, III, 163--- 166.
(16) BE-TR, 15, 77 implican que Cano tuvo que ver con el Concilio BE-TR, 80 y SO-TR, I, I, 90 explícitamente mencionan la participación de Soto en el Concilio.
(17) GAL-HO, 70.
(18) Ibid., 71-72.
(19) Ibid., 68.
(20) Ibid., 71.
(21) Ibid., 81.
(22) Ibid., 85.
(23) Ibid., 86-87, 88.
(24) SA-ES, 12.
(25) Véanse JU-S, Prólogo, 2; II, XXI, 3-5; XXII; JU-C, prólogo,- 4. Para la influencia de Luis de León en el empleo sanjuanista de la Escritura, véase VI-EI, 19-28.

CAPITULO I

LA NOCHE ACTIVA DEL SENTIDO Y SU RELACION CON LAS VIRTUDES TEOLOGALES

El fin del hombre.--Según San Juan, Dios nos ha "criado solamente para sí" (1), es decir, para gozar de la vida eterna (2). Pero, ¿en qué consiste ésta? Dando la definición que se encuentra en el evangelio de San Juan, Juan de la Cruz dice que "esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, un solo Dios verdadero, y a tu Hijo Jesucristo, que enviaste (17,3) "(3), y explica esta definición de la manera siguiente. La visión beatífica (4) consiste en el conocimiento de la divina esencia (5) "cara a cara" (6) o como Dios mismo la conoce (7). Para llegar a tener este conocimiento, las facultades humanas tienen que ser transformadas, por participación, en divinas (8). Hablando de esta transformación, San Juan dice lo siguiente:

> Conocerá el alma entonces (en la gloria) como es conocida de Dios así entonces le amará también como es amada de Dios; porque, así como entonces su entendimiento será entendimiento de Dios, su voluntad será voluntad de Dios, y así su amor será amor de Dios. --Porque aunque allí no esté perdida la voluntad del alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de El es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de El es amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y un solo amor de Dios. Y así, ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada (9).

Como veremos en detalle en el lugar apropiado (10), la transformación de las facultades humanas en divinas para gozar de la visión beatífica, consiste en la participación del alma no sólo en la naturaleza divina sino en la Santísima Trinidad. Una vez unida con la Santísima Trinidad, "en que el alma se hace deforme y Dios por participación", el alma conoce y ama "en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad". En esto consiste "estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios; y, para que pudiese venir a esto, la crió a su imágen y semejanza (11). El grado de claridad de la visión beatífica en la vida venidera depende del grado de la transformación divina que el alma alcanza en ésta (12).

El fin hacia el cual San Juan dirige a las almas.--Para llegar en la vida venidera a conocer y amar a Dios como El mismo se ama y se conoce, es necesario la preparación ahora en ésta. La unión o transformación en Dios es posible en esta vida y es requisito para gozar una visión elevada en la próxima. Antes de llegar a la gloria, el alma puede y debe disponerse para la unión. De esta manera, el alma no tiene que esperar la gloria para ser transformada en Dios. En esta vida misma puede quedarse tan "esclarecida y transformada en Dios", que el alma "parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios". En esta unión de "transformación participante", "el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que

su ser naturalmente tan distinto se lo tiene del de Dios como antes; - aunque está transformada" (13). Los pasajes en que San Juan habla de esta posibilidad son innumerables (14). La subida del monte carmelo en que se trata de las noches activas del sentido y del espíritu es -- una exposición de la manera en que el alma debe disponerse para la divina unión. El contenido de los dos libros de la Noche oscura manifiesta al alma el proceso implicado cuando esta unión empieza a efectuarse. El Cántico espiritual trata de las etapas más adelantadas de esta unión; y la Llama de amor viva consiste principalmente en una descripción "del amor ya más calificado y perfeccionado en ese mismo estado - de transformación" (15). Por solo una lectura de cualquiera de estas obras de San Juan, sería casi imposible negar que él sostenía la posibilidad de la transformación participante de las facultades humanas en divinas durante esta vida (16). La lectura de solo el prólogo de la Subida debe ser bastante evidencia de que esto es lo que enseñaba. La única cosa que puede quedar en duda es si él sostenía el llamamiento - universal al estado de transformación en esta vida. Pero, como veremos en el lugar apropiado (17), San Juan afirmaba categóricamente que esta unión íntima con Dios es la vocación de todos los que están en el estado de gracia santificante (18). Para San Juan de la Cruz, "la doctrina que el Hijo de Dios vino a enseñar fué el menosprecio de todas las cosas, para poder recibir el precio del espíritu de Dios en sí"... (19).

Sin embargo, cabe subrayar que San Juan hace una distinción -- importante entre las clases de unión (20). Habla de la unión sustancial o esencial y de la unión de semejanza. La unión esencial es natural; consiste en la unión necesaria a todo ser, por la cual Dios lo conserva en existencia. Esta unión siempre está hecha; es una unión -- del poder conservativo de Dios con la esencia de lo existente. Esta - unión no es la transformación (21).

La unión de semejanza, sin embargo, entraña la transformación del alma en Dios por la participación de los poderes humanos en las - operaciones divinas. Esta unión sólo se efectúa por la cooperación -- del alma y consiste en el acuerdo total entre la voluntad del alma y la de Dios. Esta es la unión y transformación que nos interesa; y se alcanza "cuando el alma quitare de sí totalmente lo que repugna y no - conforma con la voluntad divina". Cuando el alma obtiene esta pureza, "quedará transformada en Dios por amor" (22). El hábito oscuro de esta unión con la sustancia y con sus potencias puede ser permanente en esta vida; pero el acto de esta unión, la cual consiste en la participación activa en las operaciones divinas sólo puede ser transeúnte.

Para San Juan de la Cruz, la vocación de los católicos al estado de transformación o al estado místico en esta vida era tan patente, que contínuamente le lastimaba el hecho de que existen tan pocas almas con conocimiento de su vocación cristiana. Debido a la ignorancia del clero católico en general de lo que San Juan consideraba la verdadera vida de la gracia y moralidad católica, debido a esta ignorancia que era tan común y frecuente que "apenas se hallará un maestro espiritual que no" haga grave daño "a las almas que comienza Dios a recoger en -- esta manera de contemplación" infusa (23), San Juan escribió la Noche oscura de la subida del monte carmelo. En el prólogo de esta obra, -- dice lo siguiente:

Para lo cual me ha movido, no la posibilidad que veo en mí -

vera cosa tan ardua, sino la confianza que en el Señor tengo de -- que me ayudará a decir algo, por la mucha necesidad que tienen -- muchas almas, las cuales, comenzando el camino de la virtud, y queriéndolas Nuestro Señor poner en esta Noche oscura para que por -- ella pasen a la divina unión, ellas no pasan adelante; a veces, -- por no querer entrar o dejarse entrar en ella; a veces, por no se entender y faltarles guías idóneas y despiertas que las guíen hasta la cumbre. . .

Porque algunos padres espirituales confesores, por no tener -- luz y experiencia de estos caminos, antes suelen impedir y dañar a semejantes almas que ayudarlas al camino, hechos semejantes a -- los edificantes de Babilonia, que, habiendo de administrar un material conveniente, daban y aplicaban ellos otro muy diferente por no entender ellos la lengua, y así no se hacía nada (24).

En la Llama de amor viva, San Juan repite lo mismo pero mucho más enfáticamente. En esta obra, San Juan distingue tres obstáculos para el progreso del alma. El primero y más importante es el director espiritual, quien quizá conoce la doctrina de la Iglesia, pero no ve su aplicación en la vida cotidiana. Advierte San Juan al alma que quiere "ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cuyas manos se pone; porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo" (25). Cuando Dios empieza a comunicarse a las almas de manera sobrenatural, cuando Dios empieza el camino hacia la transformación de las potencias humanas en divinas por participación, algunos maestros espirituales, no sabiendo qué es espíritu, interponen las operaciones naturales del alma y destruyen la obra que el Espíritu Santo había empezado en ella. De esto dice San Juan:

Cuantas veces está Dios ungiendo al alma contemplativa con alguna unción muy delgada de noticia amorosa, serena, pacífica, solitaria, y muy ajena del sentido y de lo que se puede pensar, con la cual no puede meditar, ni pensar en cosa alguna, ni gustar de cosa de arriba ni de abajo, por cuanto la trae Dios ocupada en aquella unción solitaria e inclinada a soledad y ocio, y vendrá un maestro espiritual que no sabe sino martillar y macear con las potencias como herrero, y porque él no enseña más que aquello y no sabe más que meditar, dirá: "Andad, dejaos de esos reposos, que es ociosidad y perder tiempo, sino tomad y meditad y haced actos interiores, porque es menester que hagáis de vuestra parte lo que en vos es -- actos y diligencias, que esotros son alumbramientos u cosas de bausantes " (26).

De esta manera, el maestro espiritual impide que su discípulo avance. En lugar de seguir adelante, el alma vuelve atrás.

No sólo no enseñan estos maestros espirituales el camino apropiado al alma a quien Dios empieza a llevar por el camino que conduce a la transformación, sino tampoco dejan que sus discípulos busquen --- opiniones de otros (27).

Esto todavía no es lo peor. Los maestros espirituales mencionados por lo menos enseñan a sus discípulos a meditar y a practicar la virtud. Pero, hay otros más pestíferos. Sucederá que algunas almas empezarán a tener santos deseos; quieren mudar su vida, servir a Dios y despreciar al siglo. Y estos maestros espirituales "allá con unas razones humanas o respetos hartos contrarios a la doctrina de Cristo

y su humildad y desprecio de todas las cosas, estribando en su propio interés o en su gusto, o por temor donde no había que temer, o se lo dificultan o se lo dilatan, o, lo que peor es, por quitárselo del corazón trabajan. Que, teniendo ellos mal espíritu y poco devoto y muy vestido [illegible] del mundo y poco ablandado en Cristo, como ellos no entran por la puerta estrecha de la vida, tampoco dejan entrar a los otros. A los cuales amenaza nuestro Salvador por San Lucas, diciendo: ¡Ay de vosotros, que tomastéis la llave de la ciencia, y no entráis vosotros ni dejáis entrar a los demás (11,52) "(28). Al clero que Dios ha puesto para encaminar a las almas a entrar por la puerta estrecha y que hagan lo contrario, San Juan lo avisa, diciendo "más los unos y los otros no quedarán sin castigo, porque, teniéndolo por oficio, están obligados a saber y mirar lo que hacen" (29).

El fin del hombre: la clara visión de la divina esencia. El hombre debe empezar a prepararse para este fin en esta vida por la transformación participante. Hacia ella San Juan dirige el alma; y San Juan es enemigo completo de todo lo que, y todo aquél que, estorbe el alcance de la transformación: "porque los negocios de Dios con mucho tiento y muy a ojos abiertos se han de tratar, mayormente en cosa de tanta importancia y en negocio tan subido como es el de estas almas, donde se aventura casi infinita ganancia en acertar y casi infinita pérdida en errar".(30).

Otros enemigos del progreso del alma.--Los otros ciegos que pueden impedir el progreso del alma son el diablo y el alma misma. El diablo puede impedir que adelante el alma en el camino hacia la transformación por distraerla y sacarla de las comunicaciones de soledad y recogimiento que el Espíritu Santo obra en ella; y muchas veces tendrá éxito si el alma no entiende ni sabe su propio estado y la relación de las tentaciones del diablo a este estado.

Llegamos ahora a la discusión del tercer ciego que puede impedir que avance el alma y éste es el alma misma. Cuando Dios empieza a llevar al alma por caminos nuevos, por la contemplación infusa que sirve como el único medio próximo para la transformación, el alma, no entiende su condición, es apta a regresar a las cosas más sensibles, dejando atrás las más espirituales. (31) Todos estos impedimentos al progreso del alma tienen sus raíces en la ignorancia de la doctrina católica sobre la vida de la gracia, ignorancia que no es culpable por partes del alma, pero sí es culpable, como hemos visto, por parte del director espiritual: "El que temerariamente yerra, estando obligado a acertar, como cada uno lo está en su oficio, no pasará sin castigo, según fué el daño que hizo" (32). Sin doctrina sana, no hay vida espiritual; no hay santidad. Y sin vida espiritual, la obra de Cristo se frusta. De este hecho San Juan se dió mucha cuenta; y buscó la manera de combatir tal pestífera ignorancia. Cuando los ministros de la Iglesia no entienden cabalmente el fin de ella y los medios dados para alcanzar este fin, entonces la existencia de la Iglesia no tiene sentido: La sal ha perdido su sabor y sólo sirve para ser pisoteada por los hombres (33).

La incapacidad de la naturaleza humana para elevarse así misma a la divina transformación.--Un principio filosófico que San Juan nunca se cansa de repetir es que Dios es infinito y las criaturas finitas (34). Dios es incomprensible al entendimiento. (35) sobrepasa sus limitaciones (36), y "no cae en entendimiento, ni apetito, ni imagina-

ción, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber" (37). -- La distancia entre Dios y cualquier criatura es infinita, luego, "es - imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza" (38), "por cuanto Dios no cae debajo de género - ni especie, y ellas sí".(39). Por consiguiente, "para que el entendimiento esté dispuesto para esta divina unión, ha de quedar limpio y vacío de todo lo que puede caer en el sentido, y desnudo y desocupado de todo lo que puede caer con claridad en el entendimiento" (40). Y dice San Juan en otro lugar que la razón es "porque, para venir un alma a - llegar a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y trasponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional. Porque sobrenatural, eso quiere decir, que sube sobre el natural; luego el natural abajo queda" (41). Podemos multiplicar estas citas sin fin. Sólo hay que ver la Noche activa del espíritu y se encontrará esta idea repetida en casi cada página. Esta comparación entre lo natural y lo sobrenatural también se encuentra ampliamente en el Cántico y en la Llama. La enseñanza de que Dios es infinito y la criatura, incluyendo al hombre, finita, es una doctrina común en la Iglesia católica y no hay necesidad de establecer este hecho por más citas tomadas de las obras de San Juan. Sin embargo, hay otro principio de -- importancia implicada en lo ya expuesto. No sólo existe una distancia infinita entre criaturas y Dios, de suerte que ninguna puede servir como medio próximo para unirse con El, sino que también, de una naturaleza humana finita como causa sólo operaciones finitas pueden surgir.

Para la transformación de que hablamos, las potencias humanas mismas tienen que ser divinizadas. El entendimiento, de una manera, -- tiene que volverse "de humano y natural en divino", y la voluntad tiene que amar a Dios no con un amor humano natural sino con un amor divino, "con fuerza y pureza del Espíritu Santo" (42). Pero, esto queda más allá de las fuerzas humanas. En tanto que para "cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación" (43), hay dos operaciones "que son sobre las fuerzas y habilidad humana, que son: despedir lo natural con habilidad natural, que no puede ser; y tocar y -- unirse a lo sobrenatural, que es mucho más dificultoso; y por hablar - la verdad, con natural habilidad sólo, es imposible" (44). No sólo es el objeto finito que no sirve de medio próximo para la unión con Dios, sino tampoco las operaciones naturales humanas. La transformación en Dios no se hace cuando el alma obra en nivel meramente natural (45). - "Lo sobrenatural", dice San Juan, "no cabe en el modo natural, ni tiene qué ver con ello" (46). El hombre sólo puede disponerse para la -- unión con Dios en esta vida; no puede efectuarla. Dios mismo tiene -- que mudar el entender y amor humanos en un entender y amor divinos. -- (47):"Y esto está claro," dice San Juan, "porque si el alma entonces quiere obrar por fuerza, no ha de ser su obra más que natural, porque de suyo no puede más; porque a la sobrenatural no se mueve alla ni se puede mover, sino muévela Dios y pónela en ella" (48). Si lo humano no puede superarse y elevarse a lo divino, entonces ¿cuáles son los medios por los que Dios diviniza a las operaciones humanas, dándoles una participación en las suyas? La respuesta a esta pregunta encaja en la doctrina central de San Juan y forma el hilo conductor y el meollo de esta tesis. La respuesta a esta pregunta es que los únicos medios proporcionados para el fin del hombre son las virtudes teologales. Si el hombre va a alcanzar su fin sobrenatural, necesita virtudes divinas, es decir, potencias proporcionadas a su fin sobrenatural; y éstas son las virtudes que son propiamente cristianas--las teologales.

Las virtudes teologales como los únicos medios proporcionados a la unión con Dios.--En tanto que ninguna criatura tiene semejanza esencial con Dios, ninguna puede servir como medio próximo para la unión con El (49). Nada que pueda caer naturalmente en el entendimiento, en la imaginación o en la voluntad lo aproxima. Por tanto ninguno de éstas cosas pueden unir al alma con El. En tanto que Dios excede el entender y la voluntad del alma y no puede caer en su imaginación, las facultades humanas tienen que ser vaciadas de sus objetos naturales para poder recibir su objeto sobrenatural (50). Las virtudes teologales --la fe, la esperanza, y la caridad-- tienen como oficio apartar al alma de todo lo finito para unirla con lo infinito (51). Ellas son los medios proporcionados que llevan al alma a la divina transformación, porque los actos de las virtudes teologales mismas son, como veremos en el capítulo cuatro de esta tesis, una participación humana en las operaciones divinas y, por ende, en las personas de la Trinidad.

Sin embargo, hay una cosa de mucha importancia aquí. Las virtudes teologales no operan si no es por la caridad (52). La caridad en Dios es el Espíritu Santo (53); en el hombre es su participación en el Espíritu Santo (54). Consiste en amar por participación a Dios como El mismo se ama. Si el alma va a llegar a la divina unión, "a estas tres virtudes, pues, habemos de inducir las tres potencias del alma, informando a cada cual en cada una de ellas, desnudándola y poniéndola a oscuras de todo lo que no fueren estas tres virtudes" (55). Y, en tanto que las otras virtudes teologales sólo funcionan por la caridad, no pueden obrar "sino apartando el efecto de todas las cosas, para ponerla entera en Dios" (56). En esta vida el alma no puede unirse con Dios "por el entender, ni por el gozar, ni por el imaginar, ni por otro cualquier sentido, sino sólo por fe según el entendimiento, y por esperanza según la memoria, y por amor según la voluntad" (57). O como dice San Juan en otro lugar:

> Y por cuanto toda cualquier criatura y todas las acciones y habilidades de ella no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones y habilidades suyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echando todo lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios (58).

En la noche activa del sentido, el alma hará su parte en despojarse de criaturas, pero no dejará de obrar con sus facultades de modo humano. En la noche activa del Espíritu, la cual supone la simultánea entrada en la noche pasiva del sentido, Dios mismo librará al alma de su manera humana de obrar (59). Sin embargo, antes de empezar a describir la noche activa del sentido, hay una cosa de mucha importancia de que es preciso tratar.

Adán y el estado original del hombre.--San Juan sostenía que el camino hacia el matrimonio espiritual (la transformación transeúnte en cuanto al acto en las facultades humanas) es la restauración del doble orden gozado por Adán antes de su pecado, (60) mediante el cual la razón obedecía directamente a Dios, y los deseos sensibles a la razón (61). Adán había recibido la gracia santificante y la justicia original (62). Debido a este doble orden de la justicia original, "a nuestros padres todo cuanto veían y hablaban y comían en el paraíso los servía para mayor saber de contemplación, por tener ellos bien

sujeta y ordenada la parte sensitiva a la razón" (63). Pero, después del pecado original, la razón quedó en un estado desordenado (64), --- "cautiva en este cuerpo mortal, sujeta a las pasiones y apetitos naturales" (65). El camino hacia el matrimonio espiritual, entonces, no sólo unirá al alma con Dios sino recobrará el orden de la razón sobre los apetitos. En la doctrina de San Juan de la Cruz, sólo por llegar a la adopción completa como hijo de Dios, el hombre tiene restituída completamente su propia naturaleza. Es sólo por la transformación divina participante que el hombre se hace verdadero hombre (66).

Los efectos de cualquier deseo desordenado.--Ya que hemos expuesto gran parte de la doctrina básica de San Juan, podemos empezar a hacer algunas deducciones. En el cristianismo no sólo se trata del pecado original sino de actos desordenados actuales de nosotros los -- hijos de Adán. En tanto que cada acto desordenado se interpreta en -- relación al doble orden que debe existir en las acciones humanas, el primer efecto de actos desordenados es privativo, privando al alma del espíritu de Dios. La afección para las criaturas se relaciona a la -- afición de Dios como contraria. Por tanto, para San Juan, "claro está que por el mismo caso que el alma se aficiona a una cosa que cae debajo del nombre de criatura, cuanto aquel apetito de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios" (67). Dios es infinito y la criatura finita. Si uno quiere poseer lo finito, excluye lo infinito. Y por regla de un principio filosófico si uno quiere poseer lo infinito, forzosamente tiene que expelar toda contrariedad que prohibe esta posesión (68). La afición de criatura va en contra del orden de la obediencia de la razón a Dios.

Si el hombre por naturaleza es animal racional, por naturaleza sus acciones deben estar bajo el dominio de la razón, como estuvieron en el estado de justicia original. La inversión de este orden no sólo resulta en consecuencias privativas sino también en positivas que afectan al alma psicológicamente; es decir, "los apetitos cansan al alma, y la atormentan, y oscurecen, y la ensucian, y la enflaquecen" (69).

Que los apetitos desordenados cansan al alma se ve casi por definición. Cuando un apetito es desordenado, no está bajo el dominio de la razón. En esta condición, ellos son "como hijuelos inquietos y de mal contento, que siempre están pidiendo a su madre uno y otro, y nunca se contentan" (70). Y peor todavía, los apetitos dejados libres, no sólo nunca se contentan, sino se aumentan, fatigando y cansando al alma, hasta que desfallezca (71).

Los apetitos desordenados no sólo cansan al alma, sino también la atormentan. Para entender este hecho apropiadamente, es menester recordar que San Juan distingue cuatro pasiones de la voluntad--el gozo, esperanza, temor y dolor (72). El gozo se describe como "un contentamiento de la voluntad con estimación de alguna cosa que tiene por conveniente" (73). Cuando no la posee, la pasión de esperanza surge y con ella virtualmente el temor de no poder obtenerla o de poder perderla una vez obtenida; y el dolor por no haberla obtenido o por haberla perdido, o porque el gozo no fuera lo esperado. Estas cuatro afecciones, por tanto, "están tan aunadas y tan hermanadas entre sí , .., que donde actualmente va la una, las otras también van virtualmente; y si la una recoge actualmente, las otras tras virtualmente a la a la misma medida también se recogen. Porque, si la voluntad se goza

do alguna cosa, consiguientemente, a esa misma medida, la ha de esperar, y virtualmente va allí incluído el dolor y temor acerca de ella" (74). De esta división y nuestra propia introspección, se ve claro la razón porque San Juan afirma que "el apetito tanto más tormento es para el alma cuanto él es más intenso. De manera que tanto hay de tormento cuanto hay de apetito, y tantos más tormentos tiene cuantos más apetitos la poseen" (75). Es una psicología fundamental de ley natural que si uno quiere vivir con tranquilidad interior, debe mortificar sus deseos. Y a los maestros espirituales, San Juan dice que su principal cuidado debe ser el de "mortificar luego a sus discípulos de cualquier apetito, haciéndolos quedar en vacío de lo que apetecían, por librarlos de tanta miseria (subrayado es nuestro)" (76).

Sin embargo, el hecho de que los apetitos cansan y atormentan al alma no agota de manera alguna las miserias que causan. Los apetitos oscurecen y ciegan al alma, la ensucian, y la entibian y la enflaquecen en la práctica de la virtud. El apetito no es una facultad -- cognoscitiva sino la supone. Antes de desear un objeto, es preciso -- tener conocimiento de que éste existe y es menester apreciarlo como -- conveniente. Pero, el hombre no debe dirigir sus acciones por sus deseos sensibles. Cuando esto acontece, aunque el conocimiento anterior mente se supone, los deseos tienen sus efectos en oscurecer a la razón por hacer que ésta dé un valor a las cosas deseadas que ellas no tienen. Todo debe dirigirse a Dios. Pero, por definición, un deseo desordenado de alguna manera excluye esta orientación. La exclusión de esta orientación consiste en no ver las cosas como objetivamente existen--en relación a Dios y como medios para servirlo. En tanto que la memoria y la voluntad dependen por sus operaciones del entendimiento, "en esto mismo que se oscurece según el entendimiento, se entorpece -- también según la voluntad, y según la memoria se embrutece y desordena en su debida operación" (77). Y sigue diciendo San Juan que "y de aquí es que todas las veces que el alma se guía por su apetito, se ciega, pues es guiarse el que ve por el que no ve, lo cual es como ser -- entrambos ciegos. Y lo que de ahí se sigue es lo que dice Nuestro Señor por San Mateo: . . . Si el ciego guía al ciego, entrambos caerán en la hoya (15,14)".(78).

Para entender bién la importancia que aquí San Juan da a los daños y miserias que resultan para el alma que se deja guiar por los apetitos, cabe dar algunos ejemplos de la fosa en la cual el alma cae cuando se guía por el ciego. En la Noche activa del espíritu se encuentran innumerables casos. Entre bienes naturales San Juan incluye buen entendimiento, complexión corporal, hermosura, dinero, gracia y todo otro bien del cuerpo (79). Además de caer en la vanagloria, presunción, soberbia, desestima del próximo, adulación y alabanzas vanas, (80), por causa del gozo vano en la gracias y hermosura natural, "cada día . . . se ven tantas muertes de hombres, tantas honras perdidas, tantos insultos hechos, tantas haciendas disipadas, tantas emulaciones y contiendas, tantos adulterios, estupros y formicios cometidos y tantos santos caídos en el suelo, que se comparan a la tercera parte de las estrellas del cielo derribadas con la cola de aquella serpiente en la tierra (Apoc. 12, 4)" (81). Pregunta San Juan "¿Hasta dónde no llega la ponzoña de este daño? ¿Y quién no bebe poco o mucho de este cáliz dorado de la mujer babilónica del Apocalipsis (17,4)?" Y contesta lo siguiente:

Apenas hay alto ni bajo, ni santo ni pecador a quien no dé a be-

ber de su vino, sujetando en algo su corazón, pues, como allí se dice de ella, fueron embriagados todos los reyes de la tierra del vino de su prostitución. Y a todos los estados coge, hasta el supremo e ínclito del santuario y divino sacerdocio, asentando su -- abominable vaso, como dice Daniel (9,27), en lugar santo; apenas dejando fuerte que poco o mucho no le dé a beber del vino de este cáliz , que es este vano gozo. Que, por eso, dice que todos los reyes de la tierra fueron embriagados de este vino, pues tan pocos se hallarán que, por santos que hayan sido, no les haya embelesado y trastornado algo esta bebida del gozo y gusto de la hermosura y gracias naturales (82).

Es regla de la naturaleza humana que "una imperfección basta para traer otra y aquéllas otras; y así, casi nunca se verá un alma -- que sea negligente en vencer un apetito, que no tenga otros muchos, -- que salen de la misma flaqueza e imperfección que tiene en aquél" (83). Un clero no mortificado no se contenta sólo con un gozo desordenado de cosas que le son lícitas, sino que su falta de mortificación le lleva a querer tener a una mujer.

Estos sólo son algunos daños que resultan cuando el hombre se deja llevar por el apetito en lugar de por la obediencia de la razón a Dios. "Poco le sirven los ojos a la mariposilla", dice San Juan, "pues que el apetito de la hermosura de la luz la lleva encandilada a la hoguera" (84). Con razón, antes de tratar los daños causados por los apetitos desordenados, San Juan quiso recordar al alma que toda la hermosura, gracia, donaire, y bondad de las criaturas comparadas con la infinita hermosura, gracia, y bondad de Dios son suma fealdad, desgracia y malicia. Y que "toda la sabiduría del mundo y habilidad humana comparada con la sabiduría infinita de Dios, es pura y suma ignorancia". Toda la libertad y señorío del mundo, "comparado con la libertad y señorío del espíritu de Dios, es suma servidumbre, y angustia, y cautiverio". Las libertades del apetito no son una verdadera libertad, por que el hombre se domina por ellos y no los domina él. Un corazón sujeto a quereres es "corazón de esclavo"(85).

Sigue San Juan por decir que "todos los deleites y sabores de la voluntad en todas las cosas del mundo, comparados con todos los deleites que es Dios, son suma pena, tormento y amargura". Y finalmente, "todas las riquezas y glorias de todo lo citado, comparado con la riqueza que es Dios, es suma pobreza y miseria" (86). Debido a los apetitos desordenados, el hombre da a las cosas criadas un valor que no tienen objetivamente. El entendimiento se oscurece y el hombre se hace esclavo, poseído por los objetos deseados (87). La verdadera libertad consiste en poseer los objetos por el despego a ellos. Y cabe notar -- que en las citas apenas dadas, San Juan no niega la objetividad de las criaturas, sólo subraya que en comparación con Dios, son como suma fealdad, etc. Por esta razón, San Juan podía decir que "el que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente ... dista de Dios". (88).

Volvamos ahora a los otros daños que hacen los apetitos en el alma. ¿Cómo podemos entender que los apetitos la ensucian? El amor, dice San Juan, "hace semejanza entre lo que ama y es amado"(89). El deseo o el amor es el principio próximo a la operación de suerte que el alma no se mueve sólo por conocimiento sino también por amor o deseo.

Pero, la naturaleza o ser de la criatura se conoce por sus operaciones: "(para) cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación" (90). Claro está que si las operaciones surgen sólo por amor sensible, el hombre se rebaja según su manera de operar al nivel meramente animal. Lo que ensucia al alma es este mismo desorden. Cuando existe el orden apropiado en las operaciones humanas, los efectos y pensamientos del hombre pueden compararse con la blancura de la nieve. Pero, -- cuando el alma está desordenada, aunque "en cuanto al ser natural, está tan perfecta como Dios la crió, . . . en cuanto al ser de razón, está fea, abominable, sucia, oscura y con todos los males que aquí se van escribiendo y mucho más (91). El hombre es animal racional. Si se deja llevar por lo animal y sensible, ensucia, prostituye el orden de su propia naturaleza. No son las cosas las que son malas. La maldad consiste sólo en los deseos desordenados del hombre (92).

Ahora llegamos al último daño de que trata San Juan en el primer libro de la Subida del monte carmelo: "Los apetitos entibian y enflaquecen al alma en la virtud" (93). Esto debe ser evidente y se reduce a una tautología. La virtud natural para el hombre consiste en el orden de la razón sobre los apetitos. Si el orden es inverso, claro está que los apetitos entibian y enflaquecen al alma en las operaciones propiamente humanas.

Clases de apetitos desordenados.--San Juan distingue tres clases de apetitos desordenados: los de pecado mortal, los de pecado venial, y los de imperfecciones (94). Entendiendo estos desordenes en el esquema del orden doble que debe existir en las acciones humanas, podemos decir que el pecado mortal es un acto que va directamente en contra de la obediencia de la razón a Dios. Este priva completamente de la gracia y el orden sólo puede ser restituído por una intervención divina. Los daños positivos mencionados existen en grado más o menos exagerado en el alma en que tal pecado existe. Pero, para cometer un pecado mortal, uno tiene que saber cabalmente la gravedad de su acto y tiene que dar su consentimiento completo.

Al pecado venial le falta la seriedad del último. Esto supone que el alma habitualmente está dirigida a Dios; es decir, que el alma no va en contra del orden. Pero, a la vez, para ser pecado, o desorden el acto no está dirigido a Dios. Esto quiere decir que cada acto que no se dirige explícitamente a Dios es un pecado venial, por lo menos material si no formal. La formalidad consiste en el conocimiento del pecado antes del acto. La materialidad se refiere a la seriedad del acto mismo, abstraído de las condiciones subjetivas.

Las imperfecciones consisten en un acto dirigido a Dios imperfectamente, es decir, que aunque se le dirige a Dios, el alma misma encuentra algún movimiento personal de satisfacción-- sea por sentir mejor que otros hombres, etc. En todos--pecado mortal, venial, o imperfecciones--los apetitos tienen que ser voluntarios para impedir la unión con Dios. Los apetitos naturales (los primeros movimientos involuntarios -- de los deseos) "poco o nada impiden para la unión al alma cuando no son consentidos, ni pasan de primeros movimientos todos aquellos en que la voluntad racional antes ni después tuvo parte" (95). Pero, todos los - demás, en tanto que implican un desorden voluntario, impiden que se una el alma con Dios y causan en ella los daños mencionados, en mayor o menor grado de desorden que entrañan. Cualquier imperfección voluntaria, ínfima que sea, estorba en este camino. Y dice San Juan que "una ave

esté asida a un hilo delgado que a un grueso, porque, aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso, en tanto que no le quebrare para volar. Verdad es que el delgado es más fácil de quebrar; pero, por fácil que es, si no le quebra, no volará. Y así es el alma que tiene asimiento en alguna cosa, que, aunque más virtud tenga, no llegará a la libertad de la divina unión" (96).

La obra humana en la noche activa del sentido.--Ahora bien, hemos visto que el hombre por sus propios poderes no pueden llegar a la divina unión, la cual consiste en conocer y amar a Dios por participación como El mismo se conoce y se ama. Pero, esto de ninguna manera -quiero decir que el hombre no tiene que hacer nada. La naturaleza humana se debilitó por el pecado de Adán y sólo se debilita por el pecado actual. La naturaleza humana no está completamente corrumpida. Es -- preciso que el hombre mismo haga lo humanamente posible para rectificar el desorden que existe en sus actos. Para llevar a cabo esto, un modo lo es necesario; y el modelo es Jesucristo. Después del pecado original, la atención del hombre se enfocó en las cosas sensibles. Su vista se tornó de la contemplación de Dios al conocimiento principalmente sensible. Dios se hizo ajeno al hombre; ya no era la realidad viviente - en el conocimiento y vida humanas como antes del pecado. El Cristo - histórico también era sensible. Para llegar a la divina unión, por -- tanto, es menester que el hombre empieze con lo sensible, el objeto natural de su entendimiento. Es preciso que el hombre "traiga un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él" (97), es decir, el camino de las almas - en esta noche activa es el de la meditación (98). Y para mejor ayudar al alma a imitar a Cristo y hacer practicas sus meditaciones, San Juan da el consejo siguiente:

> Cualquiera gusto que se le ofreciere a los sentidos, como no sea puramente para honra y gloria de Dios, renúncielo y quédese vacío de él por amor de Jesucristo, el cual en esta vida no tuvo otro -- gusto, ni le quiso, que hacer la voluntad de su Padre, lo cual llamaba él su comida y manjar (99).

Lo importante aquí es que la negación es una negación del deseo desordenado y no necesariamente del objeto. Si uno se encuentre en una situación donde "se le ofreciere gusto de oír cosas que no importen para servicio y honra de Dios", y no puede evitarlo buenamente, entonces "basta que no quiera gustar de ello, aunque estas cosas pasen por él" (100). El alma siempre debe inclinarse a escoger lo más dificultoso, lo más desabrido, lo que da menos gusto, lo que es trabajoso, lo que es desconsuelo, y a lo que es más bajo y despreciado (101). En caso que alguién objetará que tal cosa es una negación destructiva de la naturaleza humana, sólo hay que contestar que no ha entendido bien la doctrina cristiana como San Juan pretende interpretarla. En lugar de ser una negación destructiva de la naturaleza humana, lo que San -- Juan está negando es el dominio de los apetitos sensibles en los actos humanos. En siempre inclinarse a lo más dificultoso, desabrido, etc., uno no actúa por placer físico o por seguir sus apetitos sensibles. - Al contrario, cuando el alma actúa así, está restituyendo el orden de la razón sobre los apetitos sensibles. Lo que San Juan está negando - es el desorden de los apetitos y no los apetitos mismos (102). Esta - es la privación que el Santo compara con la de la luz para llamarla noche (103). Y ella no destruye la naturaleza humana, sino la per-

feccionó. Cualquier persona que todavía sostenga que la mortificación que pide San Juan destruye la naturaleza humana, toma su posición o -- por ignorancia de la de San Juan o porque su concepto del hombre desde el punto de vista sanjuanista, le rebaja al nivel animal. La afirmación de que se trata de una "negación dialéctica", o de una negación - positiva en el caso de la doctrina de San Juan de la Cruz no es un descubrimiento peculiar a nosotros. Muchos autores lo han visto, entre los cuales se encuentran Urbina, Sanson, Benjamín de la Trinité, O. C. D., Silverio de Sta. Teresa, O. C. D., Peers, Francois de Sainte Marie, O. C. D., Lavelle, Merton, OC. S. O., Gabriel de S. M. Magdalena, O. C. D., Jimenez Duque, Garrigou-Lagrange, O. P., Arintero, O. P., Crisógono de Jesús Sacramentado, O. C. D., y Baruzi (104). como dice Baruzi: "Renunciar a las cosas es una expansión del alma, no una limitación del ser" (105). Ningún médico se considera negativo, en su sentido peyorativo, cuando prohibe ciertos alimentos para restablecer el -- orden del organismo. Tampoco debe considerarse negativo el médico espiritual cuando trata de restablecer el orden apropiado a los actos humanos.

Otros efectos positivos de la mortificación de los apetitos.-- Además de volver el orden apropiado en las acciones humanas, hay otros efectos positivos que surgen de la mortificación de los apetitos desordenados. San Juan nos ha dicho que hay cuatro pasiones de la voluntad --el gozo, esperanza, temor y dolor. Cuanto más deseo desordenado tenga uno, tanto más sufre temores y dolores sin razón. Cuand los apetitos están ya algo frenados, el alma encuentra lo que todo el mundo busca y muy pocos hallan; el alma halla "su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo" (106). El alma se libra, de un grado relativo en relación a lo que encontrará en la divina unión, de todos las miserias que ya hemos tratado. Lejos de ser una negación destructiva de la naturaleza humana, los consejos de San Juan contienen una psicología sólida para ayudar al hombre a llegar a la paz interior.

Sin embargo, la intención principal de San Juan, no es sólo -- curar al alma de sus miserias, ni principalmente en volver el orden -- natural a las acciones humanas. La intención principal de San Juan es de enseñar al alma el camino que debe tomar para llegar a la divina -- unión. El alma, por tanto, no debe querer "tener gusto en nada", no debequerer "poseer algo en nada", no debe querer "saber algo en nada", básicamente para "venir a gustarlo todo", "para venir a poseerlo todo", "para venir a serlo todo", y "para venir a saberlo todo" (107). Es -- decir, el alma se mortifica para poder llegar a la unión con Dios.

La inflamación de amor de la noche activa de los sentidos.-- Si el alma niega sus deseos sensibles de todo corazón, "muy en breve vendrá a hallar en ellas gran deleite y consuelo, obrando ordenada y discretamente" (108). Para vencer los amores desordenados, dice San Juan, es necesario que el alma encuentre otro amor mejor, el amor para Dios su Esposo. Con su gusto y fuerza en el amor de Dios, el alma recibe "valor y constancia para fácilmente negar todos los otros". El alma no sólo ama a Dios, sino por la práctica de sus ejercicios espirituales está inflamada de amor. La necesidad de esta inflamación, -- según San Juan, es "porque acaece, y así es, que la sensualidad con -- tantas ansias de apetito es movida y atraída a las cosas sensitivas, que, si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural, ni en-

trar en esta Noche del sentido, ni tendrá ánimo para se quedar a oscuras de todas las cosas, privándose del apetito de todas ellas" (109).

Las virtudes teologales y la noche activa del sentido.-- No son pocos los teólogos y escritores de libros espirituales que sostienen un modo humano de obrar de las virtudes teologales, y, por tanto, su operación habitual en la noche activa del sentido. Entre ellos se encuentran personas de tanta importancia como Arintero, O. P., Garrigou-Lagrange, O. P., Maritain, Gabriel de Santa María Magdalena, O. C. D., Jimenez Duque, Merton, O. C. S. O., Brice, C. P., Marmion, O. S. B., Lehodey, O. C. R., Fransen, S. J., Leen, C.S.SP., Towers, Flynn, Crisógono de Jesús Sacramentado, O. C. D., Isidoro de San José, O.C.D., Teófilo de la Virgen del Carmen, O.C.D., Kavanaugh, O.C.D., Urbina, Sanson, Benjamin de la Trinité, O.C.D., (110) y tal vez muchos otros, ya que se ve por el número y selección de autores mencionados que el concepto de un modo humano de obrar de las virtudes teologales es bastante común en la Iglesia moderna.

De acuerdo con Arintero (111), Garrigou-Lagrange divide lo sobrenatural en aquello que es sobrenatural por su esencia (quoad substantiam) y aquello que es sobrenatural en su modo de obrar (quoad modum) (112). Usando esta división, Arintero y Garrigou-Lagrange dicen que las virtudes teologales son sobrenaturales en su esencia (quoad substantiam) pero que ordinariamente tienen un modo humano (quoad modum) de obrar (113). Resulta, por tanto, que cuando estas virtudes tienen la ayuda de una gracia actual ordinaria, una gracia que no supera el nivel natural humano de obrar, sus actos son sobrenaturales (114).

Hay consecuencias de mucha importacia que resultan de la aplicación de esta división de lo sobrenatural en quoad substantiam y quoad modum a las operaciones de las virtudes teologales. En tanto que la gracia actual necesaria para la actualización de las virtudes infusas no entraña una intervención extraordinaria de Dios (115), y en tanto que las virtudes teologales, aunque sobrenaturales en esencia, se acomodan a la manera humana de obrar (116), es decir, se acomodan al uso de imágenes finitas, la libertad humana, etc. (117), se sigue que "las virtudes teologales son por sí mismas principios de actos que está en nuestra mano producir a voluntad" (118), sin inspiración especial" (119), es decir, sin más inspiración que la de una gracia ordinaria. La noche activa del sentido, por tanto, o la vía ascética, tiene por carácter propio "el modo humano, el esfuerzo y la propia iniciativa, correspondientes al ejercicio . . . de las virtudes infusas" (120). De lo que hemos visto, huelga decir que para estos dos grandes teólogos dominicos y los autores mencionados que concuerdan con ellos, la noche activa del sentido entraña ya el ejercicio de las virtudes teologales.

A nuestro parecer, hay una razón fundamental por esta afirmación dominica de la operación de modo humano de estas virtudes. Arintero y Garrigou-Lagrange hacen muchas referencias a unos artículos de Santo Tomás en la Summa Theologica (1-2, 68, 1 y 2) donde dice que la razón humana, imperfectamente informada por las virtudes teologales, no basta para dirigir al hombre a su fin sobrenatural y, por tanto, necesita la ayuda de los dones del Espíritu Santo (121). En hacer sus afirmaciones, Arintero y Garrigou-Lagrange parecen fieles a la tradición tomista.

En desacuerdo con los dominicos sobre el llamamiento universal a la experiencia y estado místicos, pero en acuerdo con ellos sobre el modo humano de obrar de las virtudes teologales está la doctrina de -- Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D., y su discípulo Isidoro de -- San José, O.C.D. A nuestro parecer, estos dos carmelitas descalzos -- deducen una consecuencia lógica de la afirmación de un ordinario modo humano de obrar de las virtudes teologales. Si estas virtudes pueden obrar de manera humana, ¿por qué no los dones del Espíritu Santo? Los dominicos, en gran parte, trataron de interpretar la doctrina tomista y sanjuanista de las virtudes teologales en vista de una interpretación determinada de la doctrina tomista sobre los dones. Estos dos carmelitas no ven la razón de salvar los dones del Espíritu Santo de la aplicación de la división de lo sobrenatural en quoad substantiam y quoad modum. Los dones, como las virtudes infusas, son sobrenaturales en esencia, pero ordinariamente sólo humanos y naturales quoad modum (122).

El argumento de Crisógono y Isidro en apoyo de un modo humano de obrar de las virtudes teologales se reduce a lo siguiente. Es un principio escolástico, repetido por San Juan de la Cruz (123), que la gracia no destruye la naturaleza sino que la supone y la perfecciona (124). Se añade a este principio otro repetido varias veces por San Juan, es decir, que "cualquiera cosa que se recibe está en el recipiente al modo del mismo recipiente" (125). De estos dos principios, se sigue que "como cualidad, forma accidental y completa, la gracia está en el alma según la condición del alma misma; y estar según la condición del alma es acomodarse a su modo natural en el estar y en el obrar" (126). Por tanto, "esta identidad del modo de la gracia y del alma implica: Primero, imperceptibilidad de la gracia por parte del sujeto, que la posee, y, por consiguiente, imperceptibilidad también de la falta o ausencia de la misma gracia". Esta afirmación de Crisógono se apoya en la doctrina del Concilio de Trento (Trident. Sess. 6, cap. 12) y en la de Santo Tomás (127).

La segunda consecuencia de esta identidad entre el modo de la gracia y el del alma es la "imposibilidad de discernir las operaciones sobrenaturales de las operaciones naturales". "No importa", dice Crisógono, "que la naturaleza de las unas sea esencialmente distinta de la de las otras; siendo el modo de todas ellas idénticas". Y finalmente, la tercera consecuencia es "la posibilidad del desarrollo perfecto de la gracia sin salir de ese modo natural o humano. Porque es ley universal, que todo principio vital puede llegar a su perfecto desarrollo sin salir de su modo propio de ser y de obrar". Y sigue Crisógono diciendo "si, pues, la gracia está y obra en el alma al modo del alma, es decir, de un modo natural y humano, es evidente que podrá conseguir su perfecto desarrollo sin salir de ese modo humano y natural" (128). "Por modo connatural o humano", entiende Crisógono, "al que corresponde al ser y a las acciones del hombre como tal; por ejemplo, entender mediante los sentidos exteriores e inferiores" (129).

Prosigue Crisógono deduciendo las consecuencias de sus principios. En tanto que la gracia es específicamente una, "la vida sobrenatural es en todas las almas esencialmente idéntica, aunque individualmente sea distinta". "Como infundida en la sustancia del alma, la -- gracia es principio remoto de operación, y como tal no puede obrar por sí misma". Se necesitan, por tanto, principios inmediatos de operación, que consisten principalmente en las virtudes teologales (130).

Cita Crisógono a Santo Tomás cuando éste hace la analogía entre la esencia del alma y la gracia santificante. Segun Santo Tomás las virtudes teologales fluyen de la gracia en las potencias del alma por las cuales las potencias se mueven al acto como las potencias, que son principios de operación, fluyen de la esencia del alma. (131). Y agrega Crisógono que aunque esta comparación arroja mucha luz, no hay que llevarla muy lejos; la unión de las virtudes teologales (subrayado es nuestro) con la gracia no es tan estrecha como la de las potencias con la esencia del alma. Basta recordar que la fe y esperanza existen muchas veces sin la gracia santificante. (132). Crisógono, por tanto, como Arintero y Garrigou-Lagrange, por haber afirmado un modo puramente humano de obrar de las virtudes teologales, concluye que la fe y la esperanza como virtudes teologales existen en el alma sin la gracia. (133).

Sin embargo, no hemos terminado todavía con todo lonecesario para el desarrollo de la vida sobrenatural según la doctrina de Crisógono. Los hábitos sobrenaturales infusos en el alma (las virtudes y los dones), no pueden actuarse por si mismos, ni por el esfuerzo natural del alma, porque el orden natural no puede determinar las operaciones del sobrenatural. (134). como los hábitos infusos no son causados por actos del alma sino por Dios, sólo Dios puede actuarlos. Ese influjo divino que mueve el hábito a la operación, os una gracia actual. (135) Las gracias actuales, por tanto, son influencias sobrenaturales (subrayado os nuestro) y transitorias de Dios en orden a la santificación del alma. Y agrega Crisógono que "obran tanto en el entendimiento como en la voluntad; actuación directa, que viene de Dios y se termina sin intermedios en nuestras potencias espirituales" (136).

La vida sobrenatural sólo se desarrolla por operaciones sobrenaturales. (137). Pero, dice Crisógono que dos modos puede tener el desarrollo de la vida sobrenatural: un humano; otro sobrehumano. (138) Dando la aplicación de la división de lo sobrenatural en quoad substantiam y quoad modum, (139). Crisógono dice lo siguiente:

Esta división responde a dos especies de actos que puede realizar el alma en el orden sobrenatural; unos, cuya sobrenaturalidad está reducida a la substancia del acto, siendo su modo natural; otros, cuya sobrenaturalidad es doble, porque abarca la substancia y el modo del acto al mismo tiempo.
Los primeros caracterizan el desarrollo de la vida sobrenatural a modo humano; los segundos, el desarrollo a modo sobrehumano.
En el desarrollo a modo humano el proceso es normal. Los hábitos se actúan en virtud de la gracia ordinaria, que los mueve a obrar conforme a la naturaleza y al modo de la gracia, como el modo de ésta es humano segun vimos, humano es también el modo del acto que resulta. (140).

El desarrollo a modo humano de la vida de la gracia caracteriza la ascetica; el desarrollo a modo sobrehumano es propio a la mística. (141). Pretende Crisógono que la doctrina que ha expuesto es la de San Juan de la Cruz. (142).

Terminamos esta exposición de la doctrina de Crisógono con una cita de su discípulo Isidoro de San José. Resumiendo lo que hemos expuesto, Isidoro dice lo siguiente:

En el orden sobrenatural, tenemos, dos acciones de Dios sobre el ser informado por la gracia; a), la ordinaria, y b), la extraordinaria a) La ordinaria, por la cual Dios (dentro de ese orden sobrenatural) se acopla al ser y obrar propio del hombre. (Ser y obrar de creatura racional sensible). Entender y amar mediante un proceso específico concreto: entender por discurso y amar en relación lógica (con el conocimiento);- y b) la extraordinaria, por la cual Dios saca al hombre de su connatural modo de obrar, a otro superior, que no es específicamente el suyo.- (143).

Huelga decir que para Crisógono y Isidoro las virtudes teologales tienen un modo humano de obrar; y así obran en la noche activa del sentido. Hemos visto, en breve, su sistema y las razones aducidas en -- defensa de su posición. Sólo nos queda ver si su doctrina es, en verdad, la de San Juan. Sin embargo, en tanto que Crisógono, Isidoro, Arintero - y Garrigou-Lagrange afirman que la doctrina de San Juan es sustancialmente la de Santo Tomás, no nos queda otra alternativa que considerar - la doctrina de Santo Tomás en nuestra interpretación de la de San Juan cuando otras interpretaciones no nos parecen verosímiles.

Ante todo, estos dos doctores de la Iglesia sostenían ciertos - principios filosóficos comunes. San Juan nos ha dicho que según el ser o vida que tiene una cosa es su operación. (144). En Santo Tomás encontramos el mismo principio más filosóficamente expresado. Para Santo Tomás, las operaciones de una cosa surgen de su naturaleza y son proporcionadas a ella. (145). Por esta razón, cuando Santo Tomás explica la - necesidad de las virtudes teologales, dice explícitamente que ninguna - naturaleza puede elevarse a un acto que exceda la proporción de su virtud, (146). Y que ningún acto excede la proporción de su principio activo. (147). En otro lugar Santo Tomás, expresando este mismo principio -- filosófico que hemos visto ya en San Juan, dice que el acto de cualquier cosa no esta divinamente ordenado a algo excediendo la proporción -- de su virtud, la cual es el principio de su acto; pues, que nada obra - de una manera superior a su virtud se debe a la institución de la divina providencia» (148). Hasta este punto, no parece que estemos en desacuerdo con la posición de las dos escuelas anteriormente mencionadas.

Sin embargo, procedamos con nuestro tema. Una vez entendido el principio filosófico básico que ninguna naturaleza puede superarse, se - comprende mejor lo que quiere decir Santo Tomás, cuando habla del doble fin del hombre. Podemos considerar el fin del hombre bajo dos aspectos; la felicidad natural, la cual puede ser alcanzada por los principios -- de su naturaleza (entendimiento y voluntad); y la felicidad sobrenatural, la que excede la proporción de ésta. A su fin sobrenatural,"el hombre puede llegar por sola la virtud divina (subrayado es nuestro), mediante cierta participación de la divinidad» (149). Continúa diciendo - y por que tal felicidad sobrepasa la proporción de la naturaleza humana- los principios naturales del hombre (entendimiento y voluntad), por los cuales obra bien según su proporción, no basta para ordenar al hombre - en la felicidad mencionada. De donde, es preciso que Dios dé al hombre algunos principios por los cuales se ordena hacia la felicidad sobrenatural, como por sus principios naturales se ordena hacia su fin connatural, aun que no sin la ayuda divina. Y tales principios se llaman teologales; ora por que tienen a Dios por objeto, en tanto que por ellos - se ordenan rectamente en Dios; ora por que se infunden en nosotros por solo Dios. (150). Se ve que San Juan y Santo Tomás, están de acuerdo - sobre otros principios filosóficos: el que expresa que los medios tienen que ser proporcionados a su fin. Y como es preciso que los fines y

medios sean proporcionados, San Juan y Santo Tomás concuerdan en la necesidad que el hombre tiene de virtudes (medios) proporcionadas a su fin sobrenatural, y estas virtudes son las teologales. Una vez más, lo que hemos desarrollado no parece estar en desacuerdo con las dos escuelas mencionadas. Sin embargo, procedamos a aplicar estas ideas.

Si las virtudes teologales son proporcionadas al fin sobrenatural del hombre, sus actos también tienen que ser proporcionados a este fin. Se sigue que una operación de modo humano de las virtudes teologales es un contrasentido, una contradicción. San Juan nos ha dicho repetidamente que ninguna imagen, concepto, etc. puede ser proporcionado a Dios. (151). En tanto que el modo humano, tal como es interpretado por la escuela dominica y los carmelitas, entraña el uso de imagenes y conceptos finitos, el modo humano no puede ser proporcionado a Dios que trasciende infinitamente todo esto. La única naturaleza proporcionada a producir actos proporcionados a la naturaleza divina como fin sobrenatural es la divina misma. Esta es la razón porque para alcanzar su fin sobrenatural, el hombre necesita infundida en su alma una participación en esta naturaleza. Así puede participar, como nos ha dicho Santo Tomás, en la virtud divina. (152).

San Juan frecuentemente emplea otro principio filosófico: dos contrarios simultanéamente no pueden cabor en un sujeto. (153). Lo aplica a nuestro prblema al decir que la fe es sobre todo entender, de suerto que el alma que quiere unirse con Dios por la fe ha de ir vaciándoso de todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional. Porque sobrenatural, eso quiere decir, que sube sobre el natural; luego el natural abajo queda. (154). Y cuando habla de la regla filosófica de que todos los medios han de ser proporcionados al fin (155), la aplica explícitamente diciendo que todo que cae en el modo humano de entender, etc. queda muy disímil y desproporcionado. . . a Dios» (156). La fe, siendo contraria al modo natural humano, priva al hombre de su modo natural de obrar. (157). El modo humano de obrar no sólo no es proporcionado a esta virtud teologal sino que le sirve de impedimento. (158).

En la Llama, San Juan claramente habla de la insuficiencia del modo humano de obrar para alcanzar a Dios y claramente contradice mucha de la interpretación de Crisógono. San Juan dice que

> conviene que el que recibe se haya al modo de lo que recibe, y no de otra manera para poderlo recibir y retener como se lo dan; porque, como dicen los filosófos, cualquiera cosa que se recibe está en el recipiente al modo que se ha el recipiente.
>
> De donde está claro que, si el alma entonces no dejase su modo activo natural, no recibiría . . . sino a modo natural, y así no lo recibiría, sino quedarse hía solamente con acto natural; porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural, ni tiene qué ver con ello. (159).

El alma, por tanto, en lo que toca a los medios próximos para la unión con Dios, ha de recibir pasivamente al modo de Dios sobrenatural, y no al modo del alma natural. Y la meditación y las actividades naturales del hombre estorben el modo de Dios. (160). Todo lo que sale de la naturaleza humana, teniendo su raíz y fuerzaen el natural no deja de ser natural. (161).

La división que hacen las dos escuelas anteriormente menciona-

das entre lo sobrenatural quoad substantiam y lo sobrenatural quoad modum y la aplicación de esta división a los actos de las virtudes teologales, a nuestro parecer, en lugar de enseñar que existe un modo humano de obrar de estas virtudes, admite el hecho de que el modo humano de obrar no es proporcionado a la esencia o substancia de estas virtudes. - Usando la filosofía se ve que de una naturaleza humana como causa interior, sólo pueden surgir operaciones finitas humanas y, por tanto, infinitamente distante de la naturaleza divina y sin proporción a ella.

Si tornamos nuestra atención una vez más a la doctrina de Santo Tomás sobre las virtudes teologales, encontraremos que él está de acuerdo con nuestra interpretación de la insuficiencia del modo humano de obrar en relación con los actos de estas virtudes. Aclarando la manera en que Dios es objeto de estas virtudes, Santo Tomás dice que "el objeto de las virtudes teologales es Dios mismo, el fin último de las cosas en la manera que sobrepasa nuestro conocimiento racional"(162). La necesidad de la infusión de estas virtudes estriba en el hecho de que tratan "de las cosas divinas que rebasan la razón humana"(163). Aquí no se trata meramente de un objeto que sobropasa las capacidades humanas naturales, sino del modo por el cual se conoce: "Cuando decimos que ninguna naturaleza puede elevarse sobre sí misma", dice Santo Tomás, no queremos decir que no se puede dar en algún objeto superior a ella; pues es evidente que nuestro entendimiento por cognición natural puede conocer algunas cosas que son superior a ella, como queda claro en nuestro conocimiento natural de Dios. Pero, lo que queremos decir es que la naturaleza no puede producir un acto que sobropasa la proporción de su virtud"(164). Dios, la Primera Verdad, es el objeto de la virtud teologal de la fe,(165) no como captado por la razón natural a través del símbolo, sino en lo que toca a un acto que sobrepasa la proporción de la naturaleza humana y sus virtudes y que es proporcionado a la divina esencia.

Cuando la escuela dominica interpretó la necesidad de los dones del Espíritu Santo, olvidó lo que Santo Tomás había dicho sobre la proporción de las virtudes teologales a su fin. La interpretación de los dominicos pone a Santo Tomás en contradicción consigo mismo. En efecto, hace afirmar a Santo Tomás que el hombre necesita virtudes o medios proporcionados a su fin sobrenatural, las cuales son las virtudes teologales; y a la vez que los actos de estas virtudes tienen un modo humano de obrar no proporcionado a este fin. Arintero y Garrigou-Lagrange estaban demasiado empapados de la tradición teológica con la cual estaban rompiendo para no sostener todavía muchas de sus doctrinas. En el lugar apropiado(166), trataremos de resolver el problema que se presenta por los artículos de la Summa mencionados.

Aunque estemos de acuerdo con Crisógono y Isidoro en que San Juan sostenía que la gracia no destruye la naturaleza humana sino que la supone y la perfecciona, y aunque concedamos que San Juan sostenía el principio filosófico que cualquier cosa que se recibe está en el recipiente al modo del mismo recipiente, y lo que sigue, que la gracia está en el alma según la condición del alma, no por eso se siguen las consecuencias deducidas por Crisógono. Como se acomoda la gracia a la naturaleza humana, es punto que trataremos en el lugar apropiado(167). Pero, la manera en que Crisógono ha interpretado esto no es una acomodación de la gracia a la naturaleza humana; es mejor una reducción de la gracia a la naturaleza humana. Crisógono ha usado el principio filosófico del recipiente, pero ha olvidado el que expresa que "conviene

que el que recibe se haya al modo de lo que recibe" ya citado, y ha olvidado la proporción filosófica de los actos con sus virtudes y las virtudes con la naturaleza. Se conocen las naturalezas a través de sus operaciones. Debido a la observación de operaciones determinadas, se afirma una causa interior de ellas, que se llama naturaleza. Operaciones de modo humano tienen como causa interior una naturaleza humana y virtudes naturales humanas y no una naturaleza divina participada o virtudes teologales divinas, proporcionadas al fin sobrenatural del hombre. De una naturaleza divina participada, no pueden surgir operaciones de modo humano. Decir que operaciones de modo humano, como él interpreta modo humano, surgen de la gracia santificante y de sus virtudes teologales, es reducir la gracia santificante a la naturaleza humana, y reducir lo sobrenatural a lo natural.

La afirmación de Crisógono de un "desarrollo perfecto de la gracia sin salir" del "modo natural o humano" se reduce a un puro pelagianismo vestido con traje del siglo XX. Pelagio también había confundido lo natural con lo sobrenatural. Al afirmar que "todo principio vital puede llegar a su perfecto desarrollo sin salir de su modo propio de ser y de obrar" y concluir que la gracia puede alcanzar "su perfecto desarrollo sin salir" del modo humano y natural, enseña que él también estaba demasiado condicionado por la teología que había aprendido para entender adecuadamente los principios filosóficos tomistas y sanjuanistas que usaba. No entendía lo que es una naturaleza o la relación de proporción de ésta con sus potencias activas (virtudes) o con sus operaciones. Admite que la gracia es principio remoto de operación, ya que es una naturaleza, pero olvida que es un acto puro, y olvida que obras de modo humano no son proporcionadas a esta naturaleza.

Tampoco convence su uso de la autoridad del Concilio de Trento y la de Santo Tomás para comprobar que nadie puede tener la certeza de si tiene la gracia santificante o no y, por consecuencia, que existe un modo humano de obrar de la gracia. Estas autoridades no prueban que existe un modo humano de obrar de las virtudes teologales sino que Crisógono no entendía la filosofía de Santo Tomás que usaba. La certeza de que habla Santo Tomás se define según categorías aristotélicas; es la certeza de conclusiones que se deducen de "principios universales indemostrables"(168). Los principios universales indemostrables, tanto como las conclusiones que se deducen de ellos, tienen una certeza absoluta. El conocimiento de si se tiene la gracia no es de este tipo. Pero esta razón, según Santo Tomás, no impide que el hombre conozca de otro modo que tiene la gracia. Del hecho de que no se pueda conocer con certeza si tiene la gracia, Santo Tomás de ninguna manera concluyo que no se pueda conocer que se tiene la gracia(169). Los problemas de certeza y de un conocimiento menos perfecto no son uno solo como pretende Crisógono.

Hemos visto que Crisógono, de acuerdo con Arintero y Garrigou-Lagrange, sostenía que la virtud teologal de la fe puede existir sin la gracia. Ciertamente éste no es el pensamiento de San Juan, quien sostenía la proporción entre estas virtudes y el fin sobrenatural del hombre, ni es el pensamiento de Santo Tomás, quien explícitamente afirma que la virtud teologal de la fe no existe sin la gracia santificante(170). Por haber confundido el modo humano con actos de las virtudes teologales, concluyeron lógicamente que la presencia de la gracia santificante no era necesaria para la presencia y operación de la fe como virtud teologal(171).

Finalmente, sólo queremos hacer una observación más sobre la -- doctrina de Crisógono y los dominicos de un modo humano de obrar de las virtudes teologales; tiene que ver con otra doctrina bastante común en la Iglesia moderna, la de las gracias actuales. Crisógono nos ha dado la razón de afirmar su existencia. Y aunque trataremos de estas gra--- cias en más detallo en el lugar apropiado,(172) aquí sólo queremos de-- cir lo siguiente. Crisógono ha dicho que las virtudes teologales no -- pueden actuarse por el esfuerzo natural del alma. Por esta razón, se - necesita un influjo transitorio divino que las mueva al acto. Pero, si estos influjos mueven al hombre de un modo natural humano, no le mueven a Dios de una manera proporcionada, de suerte que tales llamadas "gra-- cias actuales" no pueden actuar a las virtudes teologales.

Conclusiones.--Aunque el alma se encuentra inflamada de amor a causa de sus ejercicios espirituales, las virtudes teologales no funcio nan. El camino que el alma está tomando es él de los principiantes, el camino de la meditación con la imaginación(173). Pero hemos visto que ninguna imagen, ninguna cosa que naturalmente pueda caer en la imagina- ción, entendimiento o voluntad del hombre puede servir de medio próximo para la unión con Dios(174). La fe, a su vez, y las otras virtudes teo logales, son los medios próximos por los cuales esta unión se efectúa. (175). La meditación, por tanto, no tiene que ver con la operación de las virtudes teologales. Los actos de amor que el alma ha hecho en sus meditaciones sobre cosas que sensiblemente están relacionadas con la -- religión no son actos de caridad. Tales actos tienen su principio en - la naturaleza humana misma, como también la meditación lo tiene. En -- lugar de la operación de las virtudes teologales, son sólo las faculta- des humanas las que se encuentran en operación. A pesar del amor que - el alma siente, no hemos entrado en la noche oscura de la fe. Sólo pa- sando por esta primera parte de la noche, la activa del sentido, el al- ma entrará en la segunda, "quedándose sola en fe. . . ,que es cosa que no cae en sentido"(176). La noche activa del sentido, por tanto, en la monte de San Juan de la Cruz, no es la noche de fe; es la preparación - o disposición humana para ella(177). El alma todavía obra de modo huma no; no empezará a obrar de modo sobrenatural infuso, es decir de manera proporcionado a su fin, hasta la noche siguiente, la cual es la noche - pasiva del sentido.

NOTAS

(1) JU-CB, Anotación.
(2) JU-S, III, XXVII, 4; JU-CB, XXXVII, 1.
(3) JU-CB, XXXVII, 1.
(4) JU-CB, XXXIX, 1; JU-LI, II, 32.
(5) JU-CA, 3; JU-CB, 3, 4, 5.
(6) JU-CB, XXXVII, 2.
(7) JU-N, II, IV, 2.
(8) JU-CA, XXXVIII, 4; JU-CB, XXXIX, 4, 6.
(9) JU-CB, XXXVIII, 3.
(10) Capítulos IV y VIII de esta tesis.
(11) JU-CB, XXXIX, 4. Véase JU-CA, XXXVIII, 4.
(12) JU-S, II, V, 4, 8-11.
(13) JU-S, II, V, 7.
(14) JU-S, I, V, 2; VIII, 4; X ; XIII; S, II, XXVI; S, III, II, -- 7-10; II, 16, entre muchos.
(15) JU-LI, prólogo, 3.
(16) JU-N, II, IV; JU-LI, II, 34.
(17) Capítulo V de esta tesis.
(18) JU-S, I, V, 4; S, II, XV, 4; JU-CB, I, 10; X, 6; JU-LI, II, - 27-30; III, 46-47.
(19) JU-S, I, V, 2. Véase JU-S, II, VII.
(20) JU-S, II, V.
(21) En el Cántico espiritual (B, XI, 3), San Juan habla de "tres maneras de presencias" que pueden "haber de Dios en el alma". Dice "la que primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas. Porque con esta presencia les da vida y ser; y si esta presencia esencial las faltase, todas se aniquilarían y dejarían de -- ser". Se ve que esta presencia corresponde a la unión substancial o - esencial de la Subida (II, V, 3). La segunda presencia de que se trata en el mismo lugar del Cántico "es por gracia, en la cual mora Dios en el alma agradado y satisfecho de ella. Y esta presencia no la tienen todas, porque las que caen en pecado mortal la pierden".

La tercera presencia que menciona, "es por afección espiritual porque en muchas almas devotas suele Dios hacer algunas presencias espirituales de muchas maneras, con que las recrea, deleita y alegra".

La segunda presencia se supone por la "unión total y permanente según la substancia del alma y sus potencias en cuanto al hábito oscuro de unión", mencionada en la Subida (II, V, 2); no es ella. Por -- la presencia de la gracia santificante en el alma, existe una unión de la substancia y de las potencias según el hábito oscuro; pero no es total. El hábito se hace total sólo cuando el alma llega al matrimonio espiritual.

La presencia afectiva o "por afección espiritual" puede considerarse una unión total o partial de las facultades según el acto. Si es total, pertenece al matrimonio espiritual y se incluye en la descripción dada en la Subida. Si es partial, entonces no corresponde a ella.
(22) JU-S, II, V, 3.
(23) JU-LI, III, 43.
(24) JU-S, I, prólogo, 3-4.
(25) JU-LI, III, 30.
(26) JU-LI, III, 43.
(27) JU-LI, III, 57-59.
(28) JU-LI, III, 62.

(29) JU-LI, III, 62.

(30) JU-LI, III, 56. En nuestros días están el Padre Juan G. Arintero, O. P. y R. Garrigou-Lagrange, O. P., entre el número del clero al que lastima la falta de preparación de los directores espirituales. --- Véanse AR-CU, 8-14, 15, 24-34; AR-EV, XXIX; y GA-TE, 22.

(31) JU-LI, 6-67.

(32) JU-LI, 56.

(33) Matt., 5, 13. Esto nos parece implicado por JU-CB, XXIX, 3,4.

(34) JU-S, I, IV, 5 entre muchas.

(35) JU-S, III, XII, 1; LI, III, 48.

(36) JU-S, II, IV, 5.

(37) JU-S, II, IV, 4.

(38) JU-S, II, VIII, 3.

(39) JU-S, III, XII, 1.

(40) JU-S, II, IX, 1.

(41) JU-S, II, IV, 2.

(42) JU-N, II, IV, 2.

(43) JU-S, III, XXVI, 6. Véanse JU-LI, II, 34, y de Santo Tomás, AQ-ST, 1-2, 62, 1 ad 3; 63; 3c; 109, 3 ad 2, 5c.

(44) JU-S, III, II, 13.

(45) JU-S, III, XIII, 4.

(46) JU-LI, III, 34.

(47) JU-S, I, V, 7; II, V, 4, 5, 7; III, II, 2; N, II, XIII, II; IV, 1; C, XXXV, 6; CB, XXXVI, 6; LI, III, 32, entre muchas.

(48) JU-S, III, XIII, 3.

(49) JU-S, II, VIII, 2-3. Véase también AQ-ST, 1-2, 62, 2c.

(50) JU-S, II, I; II, III; II, V; II, VIII. Véanse también AQ-ST - 1-2, 62, 1c; 63; 3c, 4.

(51) JU-N, II, XXI, 11; S, II, VI, 1; VIII, 3, 4.

(52) JU-S, II, V, 4, 7; II, IX, 4; II, XXIV, 8; II, XXIX, 6; III - XVI, 1; N, II, XVIII, 5; II, XXII, 10. Véanse también AQ-ST 1-2, 62, 2 ad 3; 4c; 2-2, 23, 8.

(53) JU-N, II, IV, 2; CA, XII, 10; CB, XIII, II; CB, XXXIX, 3.

(54) JU-LI, III, 82; CB, XXXIX 5; N, II, XXI, 10. Véanse también AQ-ST 2-2, 23, 3, ad 3; 2 ad 1; 24, 2c.

(55) JU-S, II, VI, 5, 3.

(56) Ibid., 4

(57) JU-S, II, VI, 1. Véase también AQ-ST, 1-2, 110, 4c.

(58) JU-S, II, V, 4.

(59) Para una explicación de la operación de las virtudes teologales antes de la noche pasiva del sentido, véase la justificación en capítulo V de esta tesis.

(60) JU-CA, XXXVII, 2.

(61) JU-N, II, XXIV, 2. Véase también AQ-ST, 1, 95, 1c.

(62) JU-CA, XXXVII, 5.

(63) JU-S, III, XXVI, 5.

(64) JU-S, I, I, 1. Véase AQ-ST, 1-2, 82, 3.

(65) JU-S, I, XV, 1.

(66) JU-S, III, XXVI, 5, 6; CA, XXII, 2, 5; CB, XXIV, 5. Para una discusión sobre la justicia original y el matrimonio espiritual, véase PI-RI, 227-255.

(67) JU-S, I, VI, 1.

(68) JU-S, I, IV, 2.

(69) Ibid., 5.

(70) Ibid., 6.

(71) Ibid., 7.

(72) JU-S, I, XIII, 5; III, XVI, 2.

(73) JU-S, III, XVII, 1.
(74) JU-S, III, XVI, 5.
(75) JU-S, I, VII, 2.
(76) JU-I, XII, 6.
(77) JU-S, I, VIII, 2.
(78) JU-S, 3.
(79) JU-S, III, XXI, 1.
(80) JU-S, III, XXII, 2.
(81) Ibid., 3.
(82) Ibid., 4.
(83) JU-S, I, XI, 5.
(84) JU-S, I, VIII, 3.
(85) JU-S, III, XX, 3.
(86) JU-S, I, IV, 4-7.
(87) Ibid., 3; JU-S, III, XX, 3.
(88) JU-S, I, V, 4.
(89) JU-S, I, IV, 3.
(90) JU-S, III, XXVI, 6.
(91) JU-S, I, IX, 9.
(92) JU-S, I, III, 4.
(93) JU-S, I, X, título del capítulo.
(94) JU-S, I, XI, 2. Véase AQ-ST, 1-2, 88.
(95) JU-S, I, XI, 2.
(96) Ibid., 4.
(97) JU-S, I, XIII, 3.
(98) JU-S, II, XII, 3-6.
(99) JU-S, I, XIII, 4.
(100) Ibid.
(101) Ibid., 5.
(102) JU-S, I, VI; VII; VIII, IX, X, XI.
(103) JU-S, I, III.
(104) UR-PE, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 48, 65-66, 80, 87, 103, 106, 113, 114, 186, 195-196, 289, 300-302, 312-314; SA--ES, 41, 51, 68-69, 103, 212-215, 264, 266-270; BE-ED, 347-359; SI-DO, 368; PE-SP, 192; --FRA-In, 95-96; LA-QU, 101-102, 109; MER-AS, 13, 28, 29, 50, 56, 58, 86-87, 89, 148mm-155, 176, 179, 224, 233, 246-247; GAB-UN, 52, 55-56, 65, 66, 68, 71, 73, 82, 84, 87; JI-PE, 324-226; GAR-CH, 54, 424ss; GAR-AM, 115, 131-132, 136ss., 157, 286ss., 301ss., 304ss., 312, 323-328; GAR--TR, 321ss., 331ss., 864ff., AR-EV, 367-402; CR-SA, 126, 127, 151; y --BA-SA, 372-439.
(105) BA-SA, 419.
(106) JU-S, S, I, XIII, 13.
(107) Ibid., 7.
(108) Ibid., 7.
(109) Ibid., XIV, 2.
(110) AR-CU, 38-39, 487-490, 536, 537, 554-558; AR-EV, 20-21, 184, 185, 186, 191, 192, 212, 241, 321; GAR-AM, 572 y 576 implican el modo humano de obrar de las virtudes teologales; GAR-CH, 38, 46, 59, 161, 222-223, 272, 281, 325, 346, 349, 350; GAR-TR, 21, 82-84, 189, 517, --518, 520, 888, 889, 906. Maritain sigue a los dominicos sobre la fe y los dones del Espíritu Santo. Véanse MA-DI, 514-515, 519-525, 684, 689, Gabriel de S. M. Magdalena también sigue a Garrigou-Lagrange y a Arintero. Véanse GAB-SA, 72-73, 105, 124, 127; GAB-UN, 60, 169, 170, 181, 261, 272, 274, 275. JI-TE, 254, 256, 258, 259, 265, 276-279, 442, 446. MER-AS, 183-186, 210-211, 212ss. BR-JO, 19, 22, 24; BR-SP, 16, 30, 88, 89, 111, 297-201. MAR-JE, 141-145, 149-152, 155-166; 244-268, 374-283. LE-SA, 560-619. (su libro se divide en dos partes principales, el aban-

dono de la vía ordinaria, humana de obrar y el abandono de la vía mística). LE-M., realmente la misma división entre lo ordinario y extraordinario se encuentra en este libro. ER-DI, Cuando uno compre un libro sobre la gracia, quiere ver el árbol y su desarrollo. Este libro solo le da la bellota. Fransen hasta dice que la presencia de la gracia no -- cambia nada (188ss). TO-CC, 567,580, 595-617; FL-CC, 622-648. CR-C, -- 15-20, 29, 30, 35, 39, 40, 63, 89. (Su libro propone dos vías de santificación, una de modo humano). CR-SA, 68, 112-115, 118-122. IS-TE, 451 -506. TE-ES, 359-360. MA-CO, aunque este autor afirma que San Juan usa la fe en su sentido propio o estricto cuando trata del misticismo, llama la fe mística una virtud teologal más madura (51-52E. UR-PE, 139. - SA-ES, 228. BE-ED, 316, 334, 336-337.

(111) AR-CU, 487-490, 511-513.

(112) GAR-CH, 38, 59.

(113) AR-CU, 489, 512, 537, 554-558; AR-EV, 20-21; GAR-CH, 38, 46, 161, 222-223, 272, 276, 281, 325, 249; GAR--TR, 21, 189, 906, 888.

(114) Esto debe ser claro de las sitas dadas en 114.

(115) GAR-CH, 327; GAR-TR, 889, con 101.

(116) AR-EV, 184, 185, 186, 191. GAR-CH, 276; GAR-TR, 84.

(117) AR-EV, 191, 186.

(118) GAR-TR, 888.

(119) AR-EV, 212.

(120) AR-CU, 38- 39. Véanse también AR-CU, 536, 537, 554-558; MAR -EV, 184, 186, 191; GAR-CH, 272, 346; GAR-TR, 21, 189. Se implica el modo humano de obrar de las virtudes teologales también en GAR-AM, 572, 576.

(121) Véanse AR-EV, 200, 202, 212, 213, 214, 239, 241; GAR-TR, 83- 86; GA-CH, 273-293.

(123) CR-C, 24, 26-27; IS-TE, 468-469, 470, 475-477.

(123) JU-S, III, II, 7.

(124) CR-C, 15. IS-TE, 468.

(125) IS-TE, 477. JU-N, I, IV, 2.

(126) CR-C, 15. Se refiere a AQ-ST, 3, q.63, a.5.

(127) CR-C, 16. AQ-ST, 1-2, 2. 112, a. 5. La referencia a Santo - Tomás es de Crisógono.

(128) CR-C, 16-17.

(129) CR-C, 17.

(130) CR-C, 18.

(131) Ibid., y se refiere a AQ-ST, q. 110, a. IV, ad 1.

(132) CR-C, 19.

(133) Ibid. Véanse también AR-EV, 192, m. GAR-TR, 176 y GAR-CH, - 880.

(134) CR-C, 30.

(135) Ibid.

(136) CR-C, 29.

(137) CR-C, 35.

(138) CR-C, 39.

(139) Véanse CR-SA, 154-155, donde Crisógono hace la misma división de lo sobrenatural que hacen los dominicos Arintero y Garrigou--- Lagrange.

(140) CR-C, 39-40. Véanse IS-TE, 468, 470.

(141) CR-C, 40.

(142) CR-C, 65-284. CR-SA, 110-112, 115-118, 174ss., 221ss.

(143) IS-TE, 487.

(144) JU-S, III, XXVI, 6. Véanse JU-LI, II, 34.

(145) AQ-ST, 1-2, q. 62, 1 ad 3; 63, 3c; 109, m. 3 ad 2, m 5c;

(146) AQ-ST, 1-2, 109, 3 ad 2.

(147) Ibid., 5c. Véanse AQ-DV, 24, 1 ad 1; SCG, 3, 147.
(148) AQ-ST, 1-2, 114, 2c.
(149) Ibid., 62, 1c
(150) Ibid.
(151) JU-S, 1, IV, 5; IV, 4, 5; III, XII, 1; L1, III, 48.
(152) AQ-ST., 1-2, 62, 1c.
(153) JU-S, I, IV, 2.
(154) JU-S, II, IV, 2.
155) JU-S, II, VIII, 2.
(156) Ibid., 5.
(157) JU-S, II, III, 5.
(158) JU-S, II, IV, 4, 7; XV, 1; XVI, 7; JU-L1, III, 48.
(159) JU-Li, III, 34.
(160) Ibid.
(161) Ibid., 74.
(162) " Obiectum autem theologicarum virtutem est ipse Deus, qui - est ultimum rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit." AQ-ST, 1-2, 62, 2c. Véase AQ-DV, 14, 8 ad 9.
(163) " Sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem humanam excedunt." AQ-ST, 1-2, 2 ad 2.
(164) " Cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non - est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est - supra se: manifestum est enim quod intellectus noster naturali cogni - tione potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in - naturali cognitione Dei. Sed intelligendum est quod natura non potest- in actum excedentem proportionem suae virtutis."
109, 3 ad 2.
(165) AQ-ST, 2-2, I, 1c.
(166) Capítulo V de esta tesis.
(167) Capítulo V de esta tesis.
(168) AQ-ST, 1-2, 112, 5c.
(169) Ibid.
(170) "Loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus.

Cuius ratio est, quia virtus , proprie loquendo, est habi tus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis , non potest dici perfectus nisi in utroque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus . . . .

Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, . . non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides infor mis non potest esse virtus."(AQ-DV, 14, 6). Lo que permanece en el pecador es el hábito de la fe y no la virtud (Véase AQ-DV, 14, 6 ad 6).
(171) AR-EV, 192; GAR-TR, 176; GAR-CH, 280.
(172) Capítulo V de esta tesis.
(173) JU-Li, III, 32; S, II, XVIII, 7; N, I, I , 1.
(174) JU-S, II, VIII, 4.
(175) JU-S, II, VI; IX; XXX; L1, III, 48.
(176) JU-S, I, II, 3.
(177) JU-S, I, VI, 2; XI, 6; XIII, 1.

CAPITULO II

LAS VIRTUDES TEOLOGALES Y LA NOCHE PASIVA

DEL SENTIDO

La inflamación de amor de la noche activa del sentido.- Terminamos el último capítulo afirmando una conclusión sorprendente para muchos católicos de hoy día: la naturaleza humana, con la presencia de la gracia santificante o sin ésta, no es capaz de efectuar los actos de las virtudes teologales aun bajo las influencias de gracias actuales ordinarias. En la noche de que hemos ya tratado, el alma a pesar de sus meditaciones, sus actos de amor, sus mortificaciones y la corrección en el comportamiento que ha llevado a cabo, no obra en el nivel sobrenatural de estas virtudes.
El alma obra de modo humano y el deleite mismo, la inflamación de amor que experimenta en esta noche activa, no es más que un amor natural, inmediatamente natural en su origen, y natural en su esencia.

Puede parecer que nuestra interpretación de esta inflamación es equivocada. Existen autoridades de mucha importancia que sostendrían, por lo menos, que el amor del alma en la noche activa no sólo se debe a la caridad teologal, sino que también el alma recibe gracias actuales proporcionadas a su estado de principiante. En el capítulo anterior, ya mencionamosvarias autoridades que sostienen el modo humano de obrar de las virtudes teologales en la noche activa del sentido. Sosteniendo la operación de estasvirtudes, obviamente sostienen la operación de la caridad teologal. En tanto que hemos tratado suficientemente de la falta de proporción que existe entre el modo humano de obrar y el fin sobrenatural del hombre, dejamos como suficientemente probado que el amor que siente el alma en esta noche no es el de la virtud de caridad.

Sin embargo, el hecho de que este amor no sea el de la virtud teologal, de ninguna manera invalida la afirmación de que su origen puede ser sobrenatural, es decir, de que este amor supone una intervención divina transitoria agregada al orden natural. Tal intervención divina transitoria, que se acomoda al modo humano de obrar y que dirige al hombre a su fin sobrenatural es, casi por definición, lo que muchos autores, como Crisógono, Arintero, Garrigou-Lagrange, Jimenez Duque, Towers, Flynn y a lo mejor muchos otros, llaman gracia actual(1). Arintero dice que "en la misma meditación puede ya haber algo, y aun mucho, de infuso o sobrenatural". Y agrega que "el fervor de la devoción lo tenemos sólo cuando Dios misericordiosamente se digna concedérnoslo"(2). Garrigou-Lagrange también afirma que la consolación, el amor y la meditación del alma en esta noche activa se deben a gracias actuales(3). Crisógono, quien distingue dos vías de santificarse, supone la recepción de gracias actuales continuas en la noche activa del sentido(4), Esta doctrina se halla implicada en la de Jimenez Duque(5), de Juan de Josús María, O.C.D.(6), de Benjamin de la Trinité(7), y en la de Federico de San Juan(8). Al fin y al cabo, San Juan mismo en el primer libro de la Subida nos ha dicho que era necesario que el alma estuviera "inflamada de amor y con ansias" para vencer los apetitos sensibles. Y ha afirmado que "si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores de lo que es espiritual, no podrá vencer el yugo natural"(9). Por estas citas, parece que la inflamación se debe a una intervención divina especial.

Todavía hay otras citas en defensa de la posición que sostendría, en contra de nuestra opinión que la inflamación de amor que experimenta el alma en la noche activa del sentido es directamente de origen divino. En el primer libro de la Noche oscura del alma, donde San Juan trata de la noche pasiva del sentido, resumiendo la inflamación de amor de la noche anterior, dice que "el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente la va Dios criando en espíritu y regalando, al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce le cría, y en sus brazos le trae y le regala". Para más evidencia en contra de nuestra interpretación, en esta misma sección dice San Juan lo siguiente:

> La amorosa madre de la gracia de Dios, luego que por nuevo calor y hervor de servir a Dios reengendra al alma, eso mismo hace con ella; porque la hace hallar dulce y sabrosa la leche espiritual sin algún trabajo suyo en todas las cosas de Dios, y en sus ejercicios espirituales gran gusto, porque le da Dios aquí su pecho de amor tierno, bien así como a niño tierno.(10).

Una vez emprendido el camino hacia la unión por la práctica de la meditación, etc., el alma suele encontrar tantos deleites en la oración que pasa "noches enteras" en ella. Las almas de los principiantes son movidas por el consuelo y gusto que encuentran no sólo en la meditación, sino también en sus penitencias, ayunos, y en el uso de los sacramentos.(11).

A pesar de estas citas por las cuales puede parecer que el amor de que se trata es un amor infundido por Dios, la inflamación, a nuestro parecer, se reduce a la experiencia de placer natural asociada con los ejercicios espirituales. En defensa de nuestra interpretación, San Juan dice que "para ir en la Noche del sentido y desnudarse de lo sensible, gran menester ansias de amor sensible (subrayado es nuestro) para acabar de salir"(12). Y es menester recordar que San Juan ya nos ha dicho que Dios no cae en el sentido ni tiene que ver con ello(13). En el estado de principiantes, el alma medita y hace actos interiores para que "se aproveche del sabor y jugo sensitivo en las cosas espirituales, porque cebando el apetito con sabor de las cosas espirituales se desarraiga del sabor de las cosas sensuales y desfallece a las cosas del siglo".(14). Para romper con los gustos no ordenados al servicio de Dios, "son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido"(15). El amor que siente el alma en la noche activa del sentido, por tanto es básicamente un amor sensible natural, natural en esencia o inmediatamente, natural en origen.

En este estado de principiantes no sólo son la meditación y los ejercicios espirituales los que le dan al alma placer y despiertan en ella devoción, sino también las cosas que sirven para elevar la mente a Dios de manera natural como sermones, imágenes, etc. La Iglesia como institución usa las imágenes para "mover la voluntad y despertar la devoción por ellas"(16). La devoción se despierta al través de los sentidos(17). Y dice San Juan que "a los principiantes bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aun no tienen destetado ni desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro; como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra porque no

llore, dejándole las manos vacías"(18). "La amorosa madre de la gracia de Dios", es nada más que Dios usando la psicología de la naturaleza humana para dirigir al alma a cosas conectadas con la religión. - La inflamación de amor experimentado por el alma en la noche activa -- del sentido es una inflamación que se explica por causas naturales. --

Esta sección sobre la inflamación de amor, que el alma siente en la noche activa del sentido, es muy importante. Está relacionada - con nuestra interpretación de las virtudes teologales y las "gracias - actuales" en la doctrina de San Juan; vale, pues, dar otras citas para fortalecer nuestra posición tanto como sea posible. En la Llama San - Juan es bien explícito sobre el hecho de que un amor puede surgir para cosas sobrenaturales sin que, por esto, sea amor sobrenatural. Y a -- este amor, el de los principiantes, San Juan lo compara con lo animal. Dice lo siguiente:

> Por hombre animal entiende aquí aquel que todavía vive con apetitos y gustos naturales; porque, aunque algunos vengan y nazcan del espíritu en el sentido, si el hombre quiere asir a ellos con su -- natural apetito, ya son apetitos no más que naturales. Que poco - hace al caso que el objeto o motivo sea sobrenatural si el apetito sale del mismo natural, teniendo su raíz y fuerza en el natural -- para que deje de ser apetito natural, pues que tiene la misma substancia y naturaleza que si fuera acerca de motivo y materia natural(19).

Sabiendo que tal descripción escandalizaría a muchos porque -- ellos han confundido lo natural con lo sobrenatural, San Juan anticipa la objección siguiente: "Dirásme: Pues luego síguese que, cuando -- el alma apeteco a Dios, no le apetece sobrenaturalmente, y así aquel - apetito no será meritorio delante de Dios"(20). No teme San Juan deducir las consecuencias de los principios que hemos ya desarrollado. - En lugar de pedir disculpa por su posición, dice lo siguiente:

> Respondo que verdad es que no es aquel apetito, cuando el alma apetece a Dios, siempre sobrenatural, sino cuando Dios le infunde, dando El la fuerza del tal apetito, y éste es muy diferente del -- natural y, hasta que Dios le infunde, muy poco o nada se merece. - Y así, cuando tú de tuyo quieres tener apetito de Dios, no es más que apetito natural, ni será más hasta que Dios le quiera informar sobrenaturalmente. De donde, cuando tú de tuyo quieres apegar el apetito a las cosas espirituales y te quieres asir al sabor de ellas, ejercitas el apetito tuyo natural, y entonces cataratas ponen el ojo y no dejas de ser animal; y así no podrás entender ni -- juzgar de lo espiritual, que es sobre todo sentido y apetito natural(21).

Pero, la pregunta siguiente puede ofrecerse en la mente del -- lector: ¿cómo se sabe cuándo Dios infunde el amor? A esta pregunta daremos amplia contestación en todos los capítulos de nuestra obra que - quedan. Pero aquí daremos una contestación corta. Resumiendo lo que arriba queda dicho y contestando a nuestra pregunta, dice San Juan lo siguiente:

> De aquí es que todo lo espiritual, si de arriba no viene comunicado del Padre de las lumbres sobre el albedrío y apetito humano, aunque más se ejercite al gusto y potencias del hombre con -

Dios y por mucho que les parezca los gustan, no los gustarán divina y espiritualmente, sino humana y naturalmente, como gustan las demás cosas, porque los bienes no van del hombre a Dios, sino vienen de Dios al hombre. Acerca de lo cual (si éste fuera lugar de ello) pudiéramos aquí declarar cómo hay muchas personas que tienen muchos gustos y aficiones y operaciones de sus potencias acerca de Dios o de cosas espirituales y por ventura pensarán ellos que a--quello es sobrenatural y espiritual, y por ventura no son más que actos y apetitos naturales y humanos, que, como los tienen de las demás cosas, los tienen en el mismo temple de aquellas cosas buenas, por cierta facilidad natural que tienen en mover el apetito y potencias a cualquier cosa.

Si por ventura encontráremos ocasión en lo restante, lo trateremos, diciendo algunas señales de cuándo los movimientos y acciones interiores del alma sean sólo naturales, y cuándo sólo espirituales, y cuándo espirituales y naturales acerca del trato con Dios. Basta aquí saber que para que los actos y movimientos interiores del alma puedan venir a ser movidos por Dios divinamente, primero han de ser oscurecidos y adormidos y sosegados en lo natural acerca de toda su habilidad y operación, hasta que desfallez can (subrayado es nuestro) (22).

Si la inflamación de amor que el alma experimenta en la noche activa del sentido no es directamente de origen sobrenatural sino de origen natural, entonces ¿cuál es el fin que entraña el gozo de ésta? Especialmente, como veremos, este gusto sensible en las cosas espirituales es fuente de tantas imperfecciones del principiante(23). La contestación a esta pregunta ya hemos visto varias veces en las citas anteriormente dadas. El amor sensible, que el alma experimenta en las cosas sobrenaturales o espirituales (sobrenaturales y espirituales en el sentido de que disponen para lo sobrenatural y espiritual), le da la fortaleza y constancia necesarias para dejar atrás las cosas del siglo; y le da la fortaleza de formar hábitos de virtud y de pasar ratos comunicando con Dios, aunque sea de modo natural(24).

La causa del amor inflamado de la noche activa del sentido. Como estamos viendo, San Juan no es partidario de explicar lo natural por intervención directa y especial de lo sobrenatural. Al contrario, busca siempre una explicación natural de los actos del alma hasta que éstos no puedan explicarse bien por razones naturales. En relación a la causa del amor inflamado de la noche activa del sentido, San Juan ya nos ha dado una explicación adecuada: los principiantes muchas veces se engañan, "pensando que ya están llenos de devoción porque se sienten tener el gusto en estas cosas santas, y, por ventura, no es más que condición y apetito natural, que, como lo ponen en otras cosas, lo ponen en aquello"(25).

Sin embargo, hay otra razón de mucha importancia. San Juan mismo, por la negación que él ha aconsejado al alma, ha preparado el camino psicológicamente para que el alma encuentre gozo en las cosas sensibles orientadas al servicio de Dios. En la Noche activa de Sentido, San Juan ha aconsejado que el alma niegue los sentidos exteriores de cualquier gusto en que puede deleitar. El resultado de esto era que el alma ha quedado "a oscuras y sin nada" en relación a los placeres de cada uno de estos sentidos(26). Esta negación no era un fin en sí, sino orientado a llevar el alma a Dios(27). Resulta que si el alma niega sus deleites en cosas del siglo, transferirá sus gustos

al plano religioso, de suerte que "muy en breve vendrá a hallar en e-- llas (sus mortificaciones, etc.) gran deleite y consuelo"(28).

Hay todavía otro factor natural, por el cual el alma encuentra su consuelo en cosas sensibles del espíritu, y éste es por haber empezado a experimentar la paz y tranquilidad que resultan del "recto y -- ordenado uso de la razón"(29). Cuando un miembro de nuestro cuerpo -- funciona como debe, esta acción acordada lleva consigo cierto placer y gozo. Cuando el hombre empieza a funcionar debidamente, según el or-- den de su naturaleza, esto también resulta en placer y gozo.

La virtud moral alcanzada en la noche activa del sentido. La virtud moral practicada durante la noche activa del sentido puede ser la infusa o la adquirida, y si es la adquirida, puede ser practicada - sin intervenciones divinas transitorias ordinarias o debida a éstas. Siguiendo a Santo Tomás(30), Garrigou-Lagrange explica la necesidad -- de afirmar virtudes morales infusas en el cristiano además de virtudes morales adquiridas. "Es preciso", dice, "que los medios estén proporcionados al fin"(31), explica la diferencia entre las teologales y las morales infusas al decir que "las virtudes teologales son virtudes infusas que tienen por objeto a Dios mismo, último fin nuestro sobrena-- tural... En cambio, las virtudes morales infusas tienen por objeto los medios sobrenaturales, proporcionados a nuestro último fin"(32). Las virtudes morales adquiridas y sus actos proceden de la razón natural - del hombre; las infusas se infunden con la gracia santificante y se -- dirigen por las virtudes teologales, especialmente la de la caridad -- (33). Con esta concepción de las virtudes morales infusas están de -- acuerdo Arintero(34), Crisógono(35), Marmion(36), Jimenez Duque(37), - y Towers(38). Estas virtudes son responsables de nuestra santifica--- ción y son necesarias para que obremos en el plano sobrenatural. Por tanto, ellas como las teologales necesitan de una influencia divina -- transitoria para su actualización(39). Como estas virtudes morales -- infusas obran de modo humano, es difícil discernir su acción de las -- adquiridas(40).

A posar de las autoridades que sostendrían que la virtud practicada por el alma en la noche activa del sentido es la infusa, y, por tanto, entraña también la práctica de la adquirida, bajo la influencia de gracias actuales, no vemos la necesidad ni de la afirmación de que obran las infusas, ni de explicar el raíz de la práctica de las adquiridas por influencias divinas transitorias directas. Ante todo es --- preciso aclarar que el alma todavía no opera en el orden sobrenatural. Vimos en el capítulo anterior que el modo humano de obrar no tiene --- proporción con lo sobrenatural. El hombre en la noche activa del sentido, por tanto, obra en el plano humano natural y no en el orden so-- brenatural. Si ni las virtudes teologales funcionan en esta noche, -- tanto menos las virtudes morales infusas cuya operación depende de la de las teologales. Aun supuesta la influencia de gracias actuales, en tanto que éstas se acomodan y se reducen al modo humano de obrar, no-- están proporcionadas al fin sobrenatural del hombre y, por tanto, de - ningún modo pueden elevar al hombre al orden divino de obrar. En la - noche activa del sentido, el hombre no obra en el nivel sobrenatural - sino que se dispone para ello.

En lo que se refiere a la práctica de las virtudes morales adquiridas por el alma en esta noche, no es menester afirmar una inter-- vención divina transitoria para explicarla. La práctica de la virtud

moral adquirida es natural al hombre y no necesita de la gracia santificante o de las gracias actuales para explicarla. El hecho de que el alma aquí ha empezado a practicar la virtud moral, no quiere decir en modo alguno que la infusión de la gracia santificante ha empezado activamente a curar el estado debilitado del alma a causa del pecado original y actual. Excluyendo la infusión de la fe con la gracia, la cual cura de infidelidad y del pecado mortal, la cura hasta ahora consiste en lo que la naturaleza humana misma puede hacer y hace.

Ya hemos expuesto nuestras ideas sobre el origen y esencia de la virtud alcanzada en la noche activa del sentido; ahora es preciso probar nuestra interpretación por los textos apropiados de San Juan. Ante todo, demos una descripción del bien moral. Dice San Juan que "el bien moral consiste en la rienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de lo cual se sigue en el alma tranquilidad, paz y sosiego y virtudes morales, que es el bien moral(41). Entendido así, la práctica de las virtudes morales no es una cosa específicamente cristiana. Los paganos se dieron cuenta de sus efectos y, por eso, "los filósofos y sabios y antiguos príncipes las estimaron y las alabaron y procuraron tener y ejercitar; y aunque gentiles, y que sólo ponían los ojos en ellas temporalmente por los bienes que temporal y corporal y naturalmente de ellas conocían seguírseles, no sólo alcanzaban por ellas los bienes y nombre temporalmente que pretendían, sino, de más de eso, Dios--que ama todo lo bueno aun en el bárbaro y gentil. . . los aumentaba la vida, honra y señorío y paz, como hizo con los romanos porque usaban de justas leyes; que casi los sujetó todo el mundo, pagando temporalmente a los que eran por su infidelidad incapaces de premio eterno, las buenas costumbres"(42). Por esta cita se ve claramente que San Juan no sostenía que la práctica de las virtudes es cosa propiamente cristiana. Admite que los paganos las poseían, aun los que no se incluían en la economía de la gracia. Además, San Juan dice de estas virtudes y de los efectos que resultan de ellas, que "no puede el hombre humanamente (subrayado es nuestro) en esta vida poseer cosa mejor"(43). Que la naturaleza humana aun en su estado caído es de todos modos capaz de adquirir las virtudes morales naturales sin la ayuda de la gracia santificante y sin la ayuda de gracias actuales es un hecho admitido por Santo Tomás y, en nuestros días, por Garrigou-Lagrange, Arintero, y Jimenez Duque(44). Las virtudes morales no pertenecen al hombre como cristiano sino como hombre. La iglesia no es completamente necesaria para que la humanidad obre virtuosamente. Cierto que por sus enseñanzas hay oportunidad de que más hombres lleguen a saber en que consiste el bien propiamente humano y que practiquen las virtudes. Pero, la Iglesia, en la mente de San Juan, no es una institución de una moralidad que consiste básicamente en la ley natural. El cristiano sólo debe gozar de las virtudes, en tanto que por su práctica se dispone para la divina unión.

Como la operación de la gracia santificante y la recepción de "gracias actuales" no eran necesarias para que los gentiles practicaran las virtudes, no hay razón de suponer que éstas son necesarias para que el alma en la noche activa del sentido practique las virtudes morales. Esta noche consiste en lo que el alma misma puede hacer; y esta es la razón porque se llama activa(45). Los avisos que San Juan da en la noche activa del sentido son suficientes para que si el alma los cumple de todo corazón, encuentre el deleite que sigue de obrar "ordenada y discretamente"(46). Además del acto de fe envuelta con la infusión de la gracia, lo que movía al alma a obrar en la noche activa del sentido eran el consuelo, gusto, y sabor que encontraba en sus

ejercicios espirituales(47). No es un acto directo infuso de Dios que continúa la cura de la naturaleza humana en esta noche. Una vez más, la naturaleza humana misma lo hace, motivada por una convicción intelectual y motivada por el placer que encuentra en hacerla. El alma debe procurar hacer tanto como sea posible para purgarse de sus imperfecciones y "merezca que Dios la ponga en aquella divina cura (de la noche pasiva), donde sana el alma de todo lo que ella no alcanzaba a remediarse"(48). Dios pondrá a las almas en esta divina cura cuando ya "se han ejercitado algún tiempo en el camino de la virtud"(49).

Al afirmar que el alma por sus propias fuerzas puede practicar la virtud, San Juan no niega los efectos del pecado original o del pecado actual. A la vez, tampoco afirma que la naturaleza humana esté en un estado de corrupción completa. Los efectos del pecado original todavía están presentes. La virtud que practica el alma es verdadera virtud, pero es todavía imperfecta. El alma ha hecho lo que queda dentro de la capacidad humana; es preciso, para la obtención de la virtud perfecta, que Dios la ponga en la divina cura de las noches pasivas.

Al afirmar la capacidad de la naturaleza humana de conocer y practicar la virtud naturalmente, tampoco cae San Juan en una forma de pelagianismo. No sólo se da cuenta del estado debilitado en que se encuentra el hombre por razón del pecado de Adán, sino que tampoco confunde el orden natural con el orden sobrenatural. Según la filosofía, de una naturaleza humana sólo actividades humanas se pueden originar, tenga la persona la gracia o no, y si recibe gracias actuales acomodadas a lo humano o no. De la naturaleza divina, sólo operaciones divinas resultan. Y, para el alma en el estado de gracia, en el cual las operaciones divinas empiezan a actualizarse, tal experiencia vendrá como la negación de los humano.(50). Filosóficamente hablando la vida de la gracia no puede consistir en acciones hechas de modo humano. Tal concepción es su negación. La vida de la gracia consiste en la experiencia de las operaciones divinas que surgen de la gracia: para "cada cosa, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación"(51). Pero, antes de tratar los comienzos de la experiencia mística, es menester mencionar las imperfecciones en las cuales los principiantes suelen caer.

El placer y la imperfección de la soberbia espiritual.--Aunque el alma del principiante se encuentra "con ansias, en amores inflamada", sus ansias y amores son naturales y más sensibles que espirituales. Sintiéndose tan fervorosos y habiendo identificado sus ansias sensibles con la santidad, estos "vienen a tener alguna satisfacción de sus obras y de sí mismos". Quieren parecer santos a los demás y hablan de cosas espirituales, tratando de enseñar a los otros en lugar de aprender. A veces también, "hacen muestras exteriores de movimientos, suspiros y otras ceremonias: y a veces, algunos arrobamientos--en público más que en secreto". Como tienen satisfacción consigo mismo, "condenan en su corazón a otros cuando no los ven con la manera de devoción que ellos querrían". No hay nadie que puede parecer bueno con la excepción de ellos: "Son enemigos de alabar a otros, y amigos que los alaben". Luego, "cuando se ofrece, los condenan y detraen" a los otros. Por supuesto, el diablo trata de acrecentar su soberbia, sabiendo que sus virtudes y obras "no solamente no les vale nada, mas antes se les vuelven en vicio".

De esta satisfacción consigo mismos, y de su deseo de parecer buenos ante otros, surgen otros defectos de la soberbia espiritual. -- Estas almas huyen de los confesores y prelados que no prueban su espíritu y buscan confesores que les alabarán. A éstos no dicen sus pecados desnudos, "porque no los tengan sus confesores en menos, y vánlos coloreando por que no parezcan tan malos, lo cual más es irse a excusar". A veces, también, en lugar de confesar sus culpas a su confesor lo hacen con otro para que aquél no piense menos de ellos.

Estos principiantes también "suelen proponer mucho y hacen muy poco". A veces, no les importan sus faltas; y "otras veces se entristecen demasiado de verse caer en ellas". Quieren ser libres de sus -- imperfecciones "más por verse sin la molestia de ellas en paz que por Dios".

Pero, aunque casi todos los principiantes sufren, por lo menos un poco de estas imperfecciones, "los que en este tiempo van en perfección, muy de otra manera proceden y con muy diferente templo de espíritu; porque se aprovechan y edifican mucho con la humildad, no sólo - teniendo sus propias cosas en nada, mas con muy poca satisfacción de - sí", portándose de manera opuesta a la que hemos ya visto.(52)

La imperfección de la avaricia espiritual.--La naturaleza humana es tal que siempre anda buscando el placer. En tanto que el principiante ha identificado el placer con ciertas cosas espirituales, a-- busa de ellas. Cuando no encuentra el consuelo que busca, anda des--- contento y quejoso. Algunos se cargan con rosarios o imágenes, nunca se cansan de oír consejos, aprender preceptos, leer muchos libros espirituales, etc. Buscan más a dar a sí mismos gusto que a dar gusto a Dios. En lugar de tratar de hallar la substancia de la devoción que - se encuentra en "la mortificación y perfección de la pobreza de espíritu", en lugar de buscar la substancia que representan las imágenes, etc., estas personas sólo tratan de hallar su propia consolación y placer, amándose mucho a sí mismas y amando poco a Dios(53).

La gula espiritual.- Parecida a la imperfección de avaricia es la de la gula espiritual. Debido al placer que encuentran en sus ejercicios espirituales, "algunos se matan a penitencias, y otros se debilitan con ayunos, haciendo más de lo que su flaqueza sufre, sin orden ni consejo ajeno, antes procuran hurtar el cuerpo a quien deben obedecer en lo tal; y aun algunos se atreven a hacerlo aunque les hayan mandado lo contrario". En lugar de considerar tales acciones muy espirituales, San Juan nos dice que esta clase de penitencia, es decir, hecho sin razón y discreción, "no es más que penitencia de bestias, a -- que también, como bestias, se mueven por el apetito y gusto que allí - hallan"(54). Estas almas se mueven por el deseo sensible y no por la razón, y menos por la razón iluminada por el símbolo de la fe. Y sigue diciendo San Juan: "En lo cual, por cuanto todos los extremos son viciosos y en esta manera de proceder éstos hacen su voluntad, antes - van creciendo en vicios que en virtudes"(55).

Su golosina también juega un papel en la recepción del sacramento: "Estos, en comulgando, todo se les va en procurar algún sentimiento y gusto, más que en reverenciar y alabar en sí con humildad a - Dios". Para éstos, la oración sólo es un negocio de sacar gusto y devoción sensible. Buscando placer y consuelo, toman una meditación o - libro y, luego otro. Dice San Juan que "Estos que así están inclina--

dos a estos gustos, también tienen otra imperfección muy grande, y es que son muy flojos y remisos en ir por el camino áspero de la cruz; -- porque el alma que se da a sabor, naturalmente lo da en rostro todo -- sin sabor de negación propia"(56). Todo esto, por supuesto, es juzgar de Dios muy bajamente, ya que Dios es espíritual y no sensible.

La imperfección de la lujuria espiritual.-- Uno de los placeres sensibles más fuertes que el cuerpo humano puede gozar es el placer -- sexual. El placer sensible o sensual que procede de las cosas espirituales tiene el efecto en muchas almas de levantar "movimientos y actos torpes" en la sensualidad: "Y así, acaece que el alma está en mucha oración con Dios según el espíritu, y, por otra parte, según el -- sentido siente rebeliones y movimientos y actos sensuales pasivamente, no sin harta desgana suya". Debido al efecto que el placer gozado durante la meditación puede tener sobre el cuerpo, las meditaciones a su vez pueden ser afectadas: se hacen involuntariamente sexuales, de suerte que la pobre alma teme volver a la oración o a cualquiera otra cosa espiritual con que se asocia el placer.

Además de la naturaleza humana, debilitada por el pecado original, como fuente de esta imperfección, huelga decir que el diablo -- también se aprovecha para imponer estos movimientos torpes en la parte sensual del principiante. Su esperanza es de aflojar al alma en la oración o de hacer que el alma la deje completamente.

También, a veces, nacen aficiones para otras personas por vía espiritual, las cuales tienen su origen en la "lujuria y no de espíritu; lo cual se conoce ser así cuando con la memoria de aquella afición no crece más la memoria y amor de Dios, sino remordimiento en la conciencia"(57).

La imperfección de la ira espiritual.-- El placer que el principiante siente en las cosas espirituales tiene otro efecto adverso; - "Por causa de la concupiscencia que tienen muchos principiantes en los gustos espirituales, les poseen muy de ordinario muchas imperfecciones del vicio de la ira. Porque, cuando se les acaba el sabor y gusto en las cosas espirituales naturalmente se hallan desabridos, y con aquel sin sabor que traen consigo traen mala gracia en las cosas que tratan, y se aíran muy facilmente por cualquier cosilla, y aun a veces no hay quien los sufra".

Además de estos defectos, debido a la identificación de la --- santidad con el gozo del placer sensible, muchos de estos principiantes se creen la regla de la virtud. Por esta razón, "se aíran contra los vicios ajenos con cierto celo desasosegado, notando a otros; y a - veces les dan ímpetus de reprenderlos enojosamente, y aun lo hacen algunas veces, haciéndose ellos dueños de la virtud". Otros se aíran en contra de sus propias imperfecciones no tanto por amor de Dios sino -- por la falta de sabor que sufren(58).

Las imperfecciones de la envidia y acidia espirituales.-- Estos principiantes, creyéndose santos por el placer que gozan, buscan - el reconocimiento de otros. De aquí, "muchos de éstos suelen tener -- movimientos de pesarles del bien espiritual de los otros, dándoles alguna pena sensible de que les lleven ventaja en este camino, y no querrían verlos alabar; porque se entristecen de las virtudes ajenas, y - a veces no lo pueden sufrir sin decir ellos lo contrario, deshaciendo aquellas alabanzas como pueden, y les crece, como dicen, el ojo no ha-

cerse con ellos otro tanto, porque querrían ellos ser preferidos en todo"(59).

La acidia espiritual consiste en la huída de las cosas más espirituales, debido a la falta de placer que allá se encuentra. Cuando el principiante no encuentra el gozo que busca en las cosas espirituales, se fastidia y deja de hacerlo o lo hace de mala gana. Quieren -- éstos que Dios haga la voluntad de ellos en lugar de hacer ellos la -- voluntad de El. Se equivocan en creer que lo que les da más placer es mejor a los ojos de Dios; y lo que les da repugnancia no tiene valor - ante El(60).

La entrada en la vía contemplativa.-- A pesar de todas estas -- imperfecciones, arraigadas en el placer sensible gozado en las cosas - espirituales, y a pesar de la incapacidad natural para librarse de e-- llas(61), estos principiantes ya tienen los apetitos de las criaturas algo refrenados y han cobrado algunas fuerzas espirituales "con que -- podrán sufrir por Dios un poco de carga y sequedad sin volver atrás al mejor tiempo"(62). Cuando el apetito de estos principiantes "está algo cebado y habituado a las cosas del espíritu en alguna manera, con - alguna fortaleza y constancia, luego comienza Dios, como dicen, a desatar el alma y ponerla en estado de contemplación"(63), sacándoles -- del estado de principiantes y poniéndoles en el estado de aprovechantes(64). El resultado de esto es que "ya cesan los actos discursivos y meditación de la propia alma y los jugos y fervores primeros sensitivos, no pudiendo ya discurrir como antes, ni hallar nada de arrimo - por el sentido, este sentido quedando en sequedad, por cuanto le mudan el caudal al espíritu, que no cae en sentido"(65).

Cuando el alma entra en el estado de contemplación,"Dios. . .- es el agente y el alma es la paciente." El papel del alma es sólo "como el que recibe y como en quien se hace"; Dios es "el que da y ... el que en ella hace, dándole los bienes espirituales en la contemplación, que es noticia y amor divino junto; esto es, noticia amorosa, sin que el alma use de sus actos y discursos naturales, porque no puede ya entrar en ellos como antes"(66). Cuanto más rápido uno se despegue de - las criaturas; tanto más rápido entrará en el estado de contemplación. En la gente recogida y despegada, esto suele ser "muy en breve"(67). -

La primera evidencia de la entrada en la vía contemplativa.--- Aunque "la contemplación no es otra cosa que infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor"(68), sus comienzos causan sequedad en el sentido. Las almas, entrando en este estado, "no pueden dar un paso en meditar como - antes solían--anegado ya el sentido interior en esta Noche y Dios déja los tan a secas, que no sólo no hallan jugo y gusto en las cosas espirituales y buenos ejercicios en que solían ellos hallar sus deleites y gustos, más en lugar de esto hallan, por el contrario, sin sabor y a-- margura en las dichas cosas"(69). ¿Cómo puede ser que la contempla--- ción, la que es noticia amorosa infusa de Dios, causa en el alma efectos que parecen contrarios? Y ¿cómo se distingue los efectos negativos de la contemplación de otros movimientos? Tenemos que contestar am--- pliamente a estas preguntas.

Las señales por las cuales se conoce que el espiritual anda -- por el camino de la contemplación.--Hemos visto que la entrada en el - estado de contemplación viene al alma como sequedad y disgusto. Esto -

en sí mismo no sería bastante evidencia de que el alma anda por las -- vías contemplativas o místicas. Sin embargo, una indicación positiva de que el disgusto que encuentra en la meditación procede de la contemplación, es que no sólo no halla gusto o consuelo en "las cosas de Dios, sino tampoco le halla en alguna de las cosas criadas"(70). Lo - que San Juan quiere decir por "cosas de Dios", son las meditaciones, - etc. en las cuales el alma solía encontrar sus deleites. No encuentra gusto en estas operaciones naturales ahora porque la atención de la -- voluntad está en Dios invisible e infinito, y no en las cosas finitas. Esta sequedad no tiene su raíz en imperfecciones o pecados recién cometidos. Si esto fuera el caso, el alma tendrá alguna inclinación al objeto de su imperfección, es decir, a las cosas criadas. Aunque podemos descontar las imperfecciones como la causa de esta sequedad, todavía existe la posibilidad de que proceda de melancolía o de una indisposición. Es preciso, por tanto, buscar otra señal.

La segunda señal, que indica que el alma ha entrado en la noche pasiva del sentido, "es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sin sabor en las cosas de Dios"(71) La razón de pensar que vuelve atrás, es por la identificación que el alma ha hecho de la santidad con los placeres sensibles experimentados en sus meditaciones. La memoria ahora está centrada en Dios debido al hecho de que se trata aquí de la contemplación infusa, que es -- noticia y amor junto(72). La atención de la voluntad está en Dios por el amor infuso que recibe. Si el alma trata de meditar, resultan la - sequedad y el disgusto. Tratando de meditar, el alma estorba la comunicación y gozo de la voluntad.

Esta contemplación amorosa, la cual es raíz del temor del alma que vuelve atrás, también "ordinariamente, junto con la sequedad y vacío que hace al sentido, da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar en cosa particular ni tener gana de pensarla". La razón de esto se debe a la comunicación dada a la -- voluntad. Es la voluntad la que dirige las acciones del hombre. Si - está ocupada con el amor que Dios le ha infundido, el resultado será - que quiera gozarlo. Poro, en tanto que cualquier otra cosa la distraería de esta noticia, su inclinación y gana serán lo que acabamos de - decir. Es menester que el alma en este estado se ponga en paz. Dice San Juan que "si a los que esto acaece se supiesen quietar, descuidando de cualquier obra interior y exterior, sin solicitud de hacer -- allí nada, luego en aquel descuido y ocio sentirán delicadamente aquella refección interior. La cual es tan delicada, que ordinariamente - si tiene gana o cuidado en sentirla, no la siente; porque, como digo, ella obra en el mayor ocio y descuido del alma; que es como el aire, - que, en queriendo cerrar el puño, se sale"(73). El deseo de experimentar esta refección interior es bastante para distraer la voluntad - de lo que está experimentando.

Todavía San Juan nos da una tercera señal para determinar si - la sequedad que siente el alma procede de Dios o no. La confirmación final de que Dios está dirigiendo al alma por el camino de la contemplación infusa, es que el alma no sólo encuentra sin sabor en tratar - de meditar, sino que no puede "meditar ni discurrir en el sentido de - la imaginación como solía, aunque más haga de su parte"(74). La atención de la voluntad está en su amado infinito; no puede mandar y llevar a cabo una meditación. Dice San Juan que "aquí comienza Dios a --

comunicarse no ya por el sentido--como antes hacía por medio del discurso que componía y dividia las noticias--, sino por el espíritu puro en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación-- la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores--; de aquí es que la imaginativa y fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí en adelante"(75). Claro está que el alma ha entrado en la noche de la fe y que ahora es movida divinamente.

La descripción de las señales que se encuentra en la Noche pasiva del sentido es un poco diferente que la dada en la Noche activa del espíritu. En esta última, San Juan pone como primera señal que el alma no puede meditar; y cuando trata, halla sequedad en lugar del gusto que solía. Y hace aquí una advertencia importantísima: que mientras que el alma puede meditar y sacar jugo de sus meditaciones, debe discurrir con su imaginación. Sólo deja la meditación cuando Dios la pone en el estado de contemplación.

La segunda señal que San Juan da en la Noche activa del espíritu, es que "no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores". Esto no quiere decir que su imaginación no vaya y venga, sino que no da al alma ningún gusto poner su atención en estas cosas particulares. Aunque la atención de la voluntad esté en Dios, esto no quiere decir que las facultades interiores de la imaginación y fantasía se pongan en un estado de recogimiento. El objeto que la voluntad y entendimiento gozan no es un objeto sensible sino un objeto puramente espiritual. En tanto que es espiritual, la imaginación y la fantasía no pueden gozarlo. Por tanto, buscan algo en que fijar su atención.

La tercera señal, que San Juan trata en esta obra, es que "el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios, sin particular consideración, en paz interior, y quietud, y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad--a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro--; sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué"(76). Esta señal, como se ve, es la más cierta. Sin embargo, la certeza completa posible sólo se da cuando todas las señales están presentes. Aunque San Juan cambie el orden de las señales en las dos partes de su obra, se ve que las señales son substancialmente las mismas.

Razones por qué el alma no siente este nuevo placer...Ya que el alma está entrando en el estado de contemplación sobrenatural en el cual se encuentra esta "refección interior", se puede preguntar, "¿Por qué no la siente?" San Juan da unas tres razones explícitas a esta pregunta, y nosotros podemos añadir otra más.
Explícitamente, San Juan dice que el alma no siente esta refección en el principio "debido a la novedad del trueque"(77). El alma está acostumbrada a las cosas sensibles y no se da cuenta de la experiencia de este deleite espiritual. Otra razón que San Juan da explícitamente es que en los comienzos, esta noticia amorosa es "muy sutil y delicada y casi insensible"(78). Y, al fin, la tercera razón por qué no se siente es "por no haber uviado a emprenderse por la impureza del natural"(79).

Sin embargo, podemos agregar otra causa por la experiencia de

la soquedad en lugar del gozo del deleite espiritual. El alma estaba - habituada a buscar consolación sensible en sus meditaciones, etc. Ahora, cuando no lo encuentra, en muchos casos se esfuerza por volver a - capturarlo. No sólo es el objeto natural del alma algo sensible, de -- suerte que su atención constantemente se enfoca en lo sensible, sino - por la falta de placer en la meditación y por las fuerzas del alma desentirlo, su atención, se enfoca en lo sensible tanto más. Por la sequedad que experimenta el alma, Dios mismo está tratando de esforzarla a dejar el camino de la meditación y a entrar en el de la contemplación. La meditación es natural; la contemplación, sobrenatural. Una -- cae en el sentido; la otra no tiene que ver con ello. (80).

El período de transición.--El paso de la meditación a la contemplación no es un paso repentino. El alma ha formado el hábito de -- meditar; ahora tiene que acostumbrarse a contemplar. En los comienzos, el alma tendrá veces cuando debe meditar; y otras, cuando debe gozar de esta noticia amorosa. Cuando el alma puede meditar y sacar sabor de ella, entonces debe discurrir con su imaginación. Cuando las tres señales estén presentes, debe gozar de la noticia amorosa de la contemplación. Pero, entrando más en esta noche, la incapacidad del alma --- para meditar debe ir creciendo hasta que la deje completamente. (81).

Aunque el alma eventualmente debe acabar con la obra sensitiva de la meditación, hay algunas almas a las cuales "nunca les acaba de - hecho de desarrimar el sentido de los pechos de las consideraciones y discursos, sino algunos retos o temporadas" (82). Debido a su flaqueza y falta de voluntad no entran completamente en la noche pasiva del sentido y no entrarán en la pasiva del espíritu. Su purgación completa -- tendrá que esperar hasta la otra vida. (83).

Como el alma ha de comportarse en esta noche pasiva del sentido.--Para San Juan de la Cruz, la meditación y la virtud que se gana - por la práctica de ésta, no son fines en sí. La meditación es un medio inmediato, no para alcanzar la salvación, sino para llegar al estado - de contemplación. (84). Dice él:

> Porque, cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella -- más en un acto general y puro; y así, cesan de obrar las potencias que caminaban para aquello donde el alma llegó, así como cesan y - paran los pies acabando su jornada; porque, si todo fuese andar, nunca habría llegar, y si todo fuesen medios, ¿ dónde o cuándo se gozarían los fines y término? (85).

En cuanto estos principiantes empiezan a experimentar el sosiego de la contemplación, si tratan de regresar a la meditación, "son semejantes al que deja lo hecho para volverlo a hacer, y al que se sale de la ciudad para volver a entrar en ella". (86). La meditación ha servido su fin. El alma se ha aprovechado de "todo el bien espiritual que había de hallar en las cosas de Dios por vía de la meditación y discurso". -- (87). El alma ha formado suficientemente por vía de meditación el hábito de "sacar alguna noticia y amor de Dios". (88). Lo que el alma debe hacer ahora es disfrutar de la labor hecha. El estilo que estas almas han de tener en esta noche pasiva del sentido "es que no se den nada por el discurso y meditación, pues ya no es tiempo de eso; sino que dejen estar el alma en sosiego y quietud, aunque les parezca claro que no hacen nada y que pierden tiempo, y aunque les parezca que en su flojedad no tienen gana de pensar allí nada, que harto harán en tener pa-

ciencia en perseverar en la oración sin hacer ellos nada. Sólo lo que aquí han de hacer es dejar el alma libre y desembarazada y descansada de todas las noticias y pensamiento, no teniendo cuidado allí de qué pensarán ni meditarán, contentándose sólo con una advertencia amorosa y sosegada en Dios"(89), recibiendo lo que Dios obra en ellas"(90). -- Actos discursivos sólo pueden estorbar la obra de Dios, quien en este estado es el principal agente(91). La meditación ha servido su fin -- y si las almas no tienen quien les entienda, "vuelven atrás, dejando el camino o aflojando, o a lo menos se estorban de ir adelante, por -- las muchas diligencias que ponen de ir por el primer camino de meditación y discurso, fatigando y trabajando demasiadamente. . . Lo cual les es excusado, porque los lleva ya Dios por otro camino, que es de contemplación, diferentísimo del primero porque el uno es de meditación y discurso, y el otro no cae en imaginación ni discurso"(92). Con razón, San Juan avisó a las almas que miren en cuyas manos se ponen. Si su director es hombre animal, sin conocimiento de la vía contemplativa, harto daño le hará(93).

La inflamación de amor de la noche pasiva del sentido. Aunque en el principio de esta noche, el alma no siente la inflamación, si se pone en paz y sosiego, dejándose purgar algo de las fuerzas y aficiones naturales por medio de las sequedades,(94) "comienza luego a sentirse alguna ansia de Dios--, cuanto más va, más se va viendo el alma aficionada e inflamada en amor de Dios, sin saber ni entender cómo y de dónde le nace el tal amor y afición"(95). El amor que el alma empieza a sentir espiritualmente aquí no debe confundirse con la inflamación de la noche activa del sentido. En la noche activa del sentido, el alma estaba con ansias y amor inflamado sensibles. El origen de su amor era natural y no sobrenatural. Aquí no se trata de un amor con raíces en lo sensible y natural sino de un amor infuso(96). Su -- origen es sobrenatural. Ordinariamente, el alma trae la memoria en -- Dios y quiere estar a "sólas y en quietud, sin poder pensar en cosa -- particular ni tener gana de pensarla"(97). Entrando más en esta noche, "a veces crece mucho la inflamación de amor en el espíritu, (y) son las ansias por Dios tan grandes en el alma, que parece se le secan los huesos en esta sed, y se marchita el natural, y se estraga su calor y fuerza por la viveza de la sed de amor, porque siente el alma -- que es viva esta sed de amor"(98). En tanto que el origen de este amor no es natural, el alma "se va aniquilada acerca de todas las cosas de arriba y de abajo que solía gustar, y sólo se va enamorada sin saber cómo"(99). Aunque la vehemencia de este amor no es continua, de ordinario el alma "suele sentir alguna sed"(100).

La inflamación sensible de la noche activa del sentido ha sido superada por una inflamación infusa y sobrenatural, en la significación estricta de esta palabra.

En la primera noche, para que el alma tuviera las fuerzas para dejar las cosas del siglo, era menester que encontrara sus gustos en cosas espirituales. Ahora, en esta noche, no sólo es cosa de dejar -- objetos desordenados. Si el alma va a llegar a la divina unión, el -- hecho de que todavía funcione naturalmente con sus potencias espirituales es un desorden. Para que el alma tenga la fuerza de dejar sus propias operaciones intelectivas y amores naturales, es preciso que se inflame con otro amor, con un amor sobrenatural, que acomode los sentidos al espíritu y que le da fuerza para eventualmente entrar en la noche pasiva del espíritu. El alma ha sido cautiva de los sentidos, -

buscando la manera de gozar sus placeres. Ahora, los sentidos empiezan a ser más cautivos del espíritu. Como no tienen objeto concreto - en la noche pasiva del sentido, andarán buscando la manera de gozar de los placeres o la inflamación de amor que siente el espíritu.

Los provechos de la noche pasiva del sentido. Hemos dicho varias veces que filosóficamente hablando nada que pueda naturalmente -- caer en el entendimiento, voluntad, o memoria del hombre puede servir de medio próximo para la unión con Dios. Resulta que aunque la meditación sea necesaria y medio remoto, la cual es menester utilizar en - el estado de principiantes, sólo sirve para volver al alma atrás cuanto ha entrado en el estado de contemplación o de los aprovechados. --- Dios es "incomparable e incomprehensible"(101). Ninguna imágen distinta que se fabrique en la meditación puede tener proporción o comparación con su infinito ser(102). El primer y principal provecho que - el alma recibe de esta noche pasiva del sentido es, como se ve, el hecho de salir "de la sujeción que tenía . . . a la parte sensitiva en - buscar a Dios por operaciones tan flacas, tan limitadas y tan ocasionadas como las de esta parte inferior son; pues que a cada paso tropezaba con mil imperfecciones e ignorancias (como habemos notado arriba) en los siete vicios capitales"(103). Usando palabras que escandalizarán a muchos católicos de hoy día, ya que éstos no entienden que aun-- que lo natural en su propio orden es bueno, es bien defectuoso para -- alcanzar lo sobrenatural, San Juan dice que cuando el alma entra en la contemplación, es tiempo de ponerla "en libertad de paz, sacándola y - libertándola del yugo y servidumbre de la flaca operación de su capacidad, que es el cautiverio de Egipto, donde todo es poco más que juntar pajas para cocer tierra"(104).

Algún maestro espiritual objetará: "Oh . . . , que no entiende nada distintamente y así no podrá ir adelante". A lo cual San Juan responde:

> Antes te digo que, si entendiese distintamente, no iría adelante. La razón es porque Dios, a quien va el entendimiento, excede al -- mismo entendimiento y así es incomprehensible o inaccesible al entendimiento, y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando. Y así, antes se - ha de apartar el entendimiento de sí mismo y de su inteligencia -- para llegarse a Dios, caminando en fe, creyendo y no entendiendo. Y de esa manera llega el entendimiento a la perfección, porque por fe y no por otro medio se junta con Dios; y a Dios más se llega el alma no entendiendo que entendiendo. Y, por tanto, no tengas de - eso pena, que, si el entendimiento no vuelve atrás--que sería si - se quisiese emplear en noticias distintas y otros discursos y entenderes, sino que se quiera estar ocioso--, adelante va, pues que se va vaciando de todo lo que le podía caber, porque nada de ello era Dios, pues, como habemos dicho, Dios no puede caber en el corazón ocupado(105).

Sin embargo, conociendo algo de la filosofía escolástica, el - maestro espiritual todavía puede objetar: " Oh . . . , si el entendimiento no entiende distintamente, la voluntad estará ociosa y no amará, que es lo que siempre se ha de huir en el camino espiritual. La - razón es porque la voluntad no puede amar si no es lo que entiende el entendimiento". O podemos poner esto en otras palabras. La voluntad se define como el apetito racional. Antes de que la voluntad pueda --

amar o desear, es menester que algo sea captado racionalmente como un bien.

A esta objeción, San Juan responde lo siguiente:

> Verdad es esto, mayormente en las operaciones y actos naturales (subrayado es nuestro) del alma, en que la voluntad no ama sino lo que distintamente conoce el entendimiento; pero en la contemplación de que vamos hablando, en que Dios (como habemos dicho) infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta ni que el alma haga actos de inteligencia, porque en un acto la está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta; porque aquella luz juntamente enamora, y ésta es confusa y obscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación (106).

Dios infunde en el alma no sólo amor divino sino también una noticia obscura y confusa y general en el entendimiento, informando las dos potencias con un objeto sobrenatural. A veces "se siente más la inteligencia que el amor, y otras veces más amor que inteligencia". Siguiendo con su contestación a la objeción anterior, San Juan dice:

> Por tanto, digo que, en lo que es hacer el alma actos interiores con el entendimiento, no puede amar sin entender; mas en los que Dios hace é infunde en ella, como hace en la que vamos tratando, es diferente, porque se puede comunicar Dios en la una potencia sin la otra; y así puede inflamar la voluntad con el toque del calor de su amor, aunque no entienda el entendimiento, bien así como una persona podrá ser calentada del fuego aunque no vea el fuego (107).

Lo que era verdad de los directores espirituales en los días de San Juan, desgraciadamente sigue siendo verdad en nuestros días: "para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, demás de ser sabio y discreto, ha menester sea experimentado. Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá" (108).

Volvamos ahora a los otros provechos que saca el alma en esta noche pasiva del sentido. Hemos visto que la fuente de tantas imperfecciones en los principiantes era el gozo sensible que encontraron en las cosas espirituales, particularmente en la meditación. Si estas imperfecciones se van a quitar, es preciso quitar su fuente. Por el trueque de la meditación a la contemplación, que Dios directamente obra en el alma, los placeres sensibles pasados ya se suprimen y con ellos las imperfecciones que causaron.

Además de alcanzar a librarse de las acciones bajas de la meditación (bajas, por supuesto, en comparación con el objeto que tratan de captar), el alma gana "conocimiento de sí y de su miseria" (109), cuyas causas son su participación en las divinas operaciones de las virtudes teologales y la sequedad sensible que resulta de ella. Con este efecto, van enraizados todos los demás efectos buenos de esta

noche. El alma se ve sin amparo, sin placer y, por consiguiente, sin la supuesta santidad que creía haber obtenido, y sin fuerzas para volver a alcanzarla. Con este conocimiento de su miseria e impotencia -- para alcanzar cosas sobrenaturales, viene un conocimiento de Dios, de su grandeza y de su excelencia(110).

En tanto que las almas entrando en esta noche pasiva se encuentran con sequedades sensibles, no existe la satisfacción de sí mismas que tenían antes; no hay la tentación de parecer santos en frente de - otros, enseñándoles en lugar de aprender de ellos. Tampoco están inclinadas a condenar y detraer a otros para parecer más santos que ellos. En lugar de huir de confesores que no prueban su espíritu, buscan a quien puede decirles el camino hacia Dios. Se quita de ellos, - en pocas palabras, por la purificación de estas sequedades, la imperfección de la soberbia espiritual.

De la avaricia espiritual, el alma también anda reformada. --- Como no encuentra el placer en el uso de las cosas en las cuales solía buscar su gusto, "con tanta templanza usa de ellas, que por ventura podría perder ya por carta de más o por punto de corto como antes perdía por largo"(111). Y, encontrando sin sabor y trabajo en lugar de gusto, se cura también de la gula espiritual. Sin este sabor sensible, - queda reformada en su concupiscencia de estas cosas.

Se ve claramente la raíz de la purificación de las otras imperfecciones. Se libra de la lujuria espiritual, ya que no hay el --- gusto sensible que procede "del espíritu y redundaba en el sentido"--- (112). Viéndose tan miserable, el alma ya no envidia a otros como solía antes, sino tiene caridad con los demás. Si tiene envidia, ya no es de no ser preferido, sino de imitar a los otros quienes ahora se -- consideran más virtuosos. Sin el placer que gozaba, no hay lugar para la imperfección espiritual de la ira. Y finalmente, sin el acostumbrado placer, se quita el tedio y acidia viciosos que tenía el alma, y, en su lugar, el alma anda con mucha solicitud en las cosas de Dios con el temor de que se vuelve atrás.

En esta noche de sequedades sensibles, el alma saca otros provechos. Perseverando en sus ejercicios espirituales a pesar de sus -- sequedades, el alma "se ejercita en las virtudes de por junto, como en la paciencia y longanimidad". El alma ejercita "la caridad de Dios, - pues ya no por el gusto atraído y saboreado que halla en la obra es movido, sino sólo por Dios". También aquí, el alma "ejercita . . . la - virtud de la fortaleza--porque en estas dificultades y sin saboros que halla en el obrar saca fuerza de flaqueza, y así se hace fuerte". Y, finalmente, el alma se ejercita "en todas las virtudes infusas, así -- teologales como cardinales y morales"(113). Ahora, sí podemos hablar de ser movida divinamente por Dios; ahora sí podemos afirmar que el -- alma practica las virtudes teologales y las morales infusas, lo que no pudimos afirmar del alma en la noche activa del sentido.

En suma, el alma gana "delectación de paz, ordinaria memoria y solicitud de Dios, limpieza y pureza del alma y el ejercicio de las -- virtudes"(114). Además, ya algo purgada de su afecciones y apetitos - sensitivos, el alma gana libertad de espíritu. Y, finalmente, "tam--- bién aquí admirablemente se libra de las manos de los tres enemigos: - demonio, mundo y carne; porque, apagándose el sabor y gusto sensitivo acerca de las cosas, no tiene el demonio, ni el mundo, ni la sensuali-

dad armas ni fuerzas contra el espíritu"(115).

Las virtudes teologales y la noche pasiva del sentido.--Hemos hecho muy poca mención de la operación de las virtudes teologales en este capítulo, esperando que el lector mismo vería su conección con esta noche. Aquí se trata de una "infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que, si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor" (116), por la cual infusión, Dios saca a las almas de su bajo modo de amar y de su bajo ejercicio de meditación(117). En este estado de aprovechantes, Dios es el agente principal, "poniendo en el alma sabiduría y noticia amorosa"(118). El alma recibe de Dios y no produce con sus actividades naturales(119). Cuando el alma empieza a entrar en estado de contemplación(120), se funda "en fe, que es ajena de todo sentido"(121). Las virtudes teologales, por tanto, empiezan a obrar. Como estas mismas son hábitos infusos (122), las operaciones de ellas también tiene que ser infusas. El lector ya debe darse cuenta de que la concepción de fe, como virtud teologal, en el pensamiento de San Juan de la Cruz, no es la que comunmente se da. Cuando dice que el alma tiene que caminar a Dios en fe, creyendo y no entendiendo, "porque por fe y no por otro medio se junta con Dios"(123), no está hablando de una ignorancia voluntaria, un vaciarse de las potencias humanas y sus operaciones, ni una creencia meramente natural que se confunda comunmente con la de la virtud teologal. Cuando San Juan de la Cruz habla de la fe, habla de la contemplación infusa. Para él, la noticia oscura y amorosa, que se infunde por la oración contemplativa, es la substancia de la fe(124). Sin embargo, antes de proceder a la discusión de la noche activa del espíritu, pasemos a la consideración de la contemplación adquirida y de su relación con las virtudes teologales.

El problema de la contemplación adquirida.--Según Crisógono, el concepto de la contemplación adquirida llega, por lo menos, hasta el siglo XII(125). Según Jimenez Duque, no es hasta 1600 que surge el nombre de "adquirida" para designarla(126). El empleo de este término se debe a una obra intitulada Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios(127), una obra equivocadamente atribuída a San Juan de la Cruz y cuyo autor parece haber sido un carmelita descalzo(128). El autor de esta obra distinguió la contemplación adquirida natural de la sobre natural e infusa(129). La adquirida natural es el fruto de consideraciones anteriores, quedando el alma con una simple inteligencia de la substancia de éstas(130). Aunque este autor dice que "no a todos conviene el ejercicio de la Teología Mística y suprema contemplación", y que "cada uno se debe acomodar según el modo de la oración que lleva" (131), no quiere decir que la contemplación infusa o mística no sea para todos. Al contrario, afirma que "ninguno está excluído de ella" (132).

Gabriel de Santa María Magdalena, un teólogo carmelita descalzo recién fallecido, define la contemplación adquirida de otro modo. Ante todo, afirma que hay un elemento de infusión en ella, pero este elemento no la constituye una contemplación experimentalmente infusa. En esta última, el alma se da cuenta de su comunicación con Dios; es la contemplación infusa propiamente hablando. Sin embargo, cuando el alma pasa de la meditación a la contemplación infusa, este conocimiento experimental le falta. En este período de transición existe una luz infundida, de suerte que esta contemplación adquirida es una verdadera contemplación sobrenatural. Sin embargo, en este período de transición, la contemplación está escondida del alma, y necesita de su

actividad para experimentarse(133). El alma coopera con la luz infundida en dos maneras: una negativa, la otra positiva. Su cooperación -- negativa consiste en no estorbar la acción divina, esforzándose a meditar. Su cooperación positiva consiste en quedarse con una atención -- general en Dios, la cual es fruto de su hábito de meditación. Por tanto, la contemplación sobrenatural incipiente tiene dos elementos, la - infusión divina y la cooperación del alma. En tanto que "la luz infusa no es bastante fuerte para afectar la actividad entera del alma", - "el alma debe cooperar" en esta manera quieta y simple(134). No es la - contemplación la que es adquirida, sino la facilidad de la advertencia en Dios(135). Según Gabriel, esta doctrina sobre la contemplación adquirida tiene su fundamento en los escritos de San Juan de la Cruz, -- principalmente en el segundo libro de la Subida(136).

Se ve que Gabriel no considera que esta contemplación forma -- parte de la vía ascética. Para él, la contemplación adquirida forma - parte de la vía mística; y la vía mística es para todos(137). Gabriel es partidario del llamamiento universal a la experiencia y estado místicos(138). Afirma que la escuela tomista de espiritualidad, la cual enseña que la contemplación infusa pertenece a la manera normal de santificación, encontrará en los principios y escritos de San Juan un a-- cuerdo completo(139). Aunque explica que los carmelitas hacen la distinción entre la contemplación infusa y la adquirida por motivos prácticos implicados en la dirección espiritual de almas(140), acepta que la terminología empleada puede ser ambigua(141).

Un miembro de la escuela dominica que demuestra cierta renuncia a la terminología mencionada es Arintero. Niega que la contemplación adquirida o activa, entendida como si fuera en nuestro mano, - es la a la cual todos están llamados. Niega que, entendida de este -- modo, forma una clase de contemplación especial, que es la más ordinaria, y que para ser la de que hablaron los Padres, puede estar "totalmente separada de la verdadera contemplación infusa o mística". Si - los Padres y maestros antiguos dicen algo "que a ella pueda aplicarse, es lo relativo a la misma contemplación sobrenatural incipiente"(143).

Otro teólogo dominico, Garrigou-Lagrange, también ve la ambi-- guidad en la expresión "contemplación adquirida"(144). Sin embargo, - la define como una contemplación que es el fruto de la actividad humana ayudada por la gracia(145). Para Garrigou-Lagrange, la adquirida - no forma parte de la infusa o mística(146). Aunque interpreta la contemplación adquirida de otra manera que Gabriel, admite que las diferencias entre los dominicos y los carmelitas, a lo mejor, se reducen - a un problema terminológico(147).

Brice, Lohody y Joannes a Cruce Peters entienden la contemplación adquirida en la misma manera que Garrigou-Lagrange(148). No sostienen que constituye un grado inferior de la infusa; y Brice rechaza la posibilidad de que San Juan en sus obras habla de una contemplación adquirida(149). Jimenez Duque, a su vez, viendo la ambiguidad en esta expresión, exclama: "¡Que seudo-problema el famoso en los tiempos - recientes de la contemplación adquirida y de la contemplación infusa. . . . Toda contemplación sobrenatural es infusa o no es nada. Y probablemente toda contemplación es más o menos adquirida, al menos negativamente"(150). Aunque lo que dice tiene mucha verdad, no nos parece - que ha tomado en cuenta la doctrina de Crisógono de Jesus Sacramentado.

En desacuerdo con Gabriel de Santa María Magdalena sobre la -- manera de interpretar la contemplación adquirida según la doctrina de San Juan, Crisógono hace una distinción clara entre la adquirida y la infusa. La adquirida "es término natural de la oración discursiva", - "forma parte, aunque no necesaria, del desarrollo normal de la vida -- espiritual", "está al alcance del alma justa, . . . con sólo la ayuda ordinaria de la gracia", y "es objeto de mérito por parte del alma, como lo es el aumento de la gracia"(151). La infusa, por otra parte, -- "ni dice relación al discurso anterior ni depende de él, sino de la -- influencia particular de Dios, que la causa", "está fuera del desarrollo ordinario de la gracia, porque es efecto de una influencia extraordinaria no exigida ni por la gracia, ni por las virtudes, ni por los - méritos del alma"; "está fuera de la gracia ordinaria, porque es necesaria una influencia especial que trasciende ese orden", y "la infusa no puede ser merecida, como no pueden serlo los dones puramente gra--- tuitos de Dios"(152). Ampleando su descripción de la contemplación -- adquirida, Crisógono dice que "procede de la potencia intelectiva in-- formada por los hábitossobrenaturales de la fe y de los dones, y tiene su complemento en los afectos de la voluntad informada por la caridad. Procede, pues, de principios sobrenaturales; es por consiguiente un -- acto sobrenatural". Sin embargo, su sobrenaturalidad se limita a la - substancia del acto y no incluye su modo(153). La contemplación adquirida puede existir "en todos los períodos de la vida espiritual", pero la posesión de su hábito caractoriza el período unitivo(154).

La contemplación adquirida tiene dos formas, la de pura fe, y la de simple y amoroso recogimiento. La primera consiste en "la intuición de la noticia general, confusa y universal de Dios, que queda --- tras" un proceso negativo de vaciarse de "imágenes, noticias y formas particulares"(155). Según Crisógono, ésta es la contemplación de que trata San Juan en los capítulos XIII y siguientes del segundo libro de la Subida del monte carmelo(156).

La segunda forma de la contemplación adquirida, Crisógono i--- dentifica con la tratada por Santa Teresa "bajo la denominación de o-- ración de recogimiento y quietud en el Camino de Perfección y en su -- Vida". No excluye la obra de la imaginación o ideas particulares; y - consiste en "una atención callada y amorosa a Dios o a Jesucristo que el alma contempla dentro de sí misma lleno de gracias y de ternuras -- para ella"(157).

En su libro San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria, Crisógono nos da razones por su afirmación de que San Juan habla de la contemplación adquirida en la Subida del monte carmelo. -- A Crisógono le parece claro que en la Subida San Juan habla de una contemplación que es término natural de la meditación. En esta obra, San Juan hace la distinción de la meditación y la contemplación por decir que "es la que hay entre ir obrando y gozar de la obra hecha, o la que hay entre ir recibiendo y aprovechándose ya de lo recibido, o entre el trabajo de ir caminando y el descanso y quietud que hay en el término" (158). Prosigue Crisógono con otra cita tomada de la Subida;

> El fin de la meditación y discurso es sacar alguna noticia y amor - de Dios; y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un -- acto; y así como muchos actos en cualquiera cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces, vienen por el uso a continuarse --

tanto, que se hace hábito en ella. . .; y así lo que el alma antes iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho en ella hábito y substancia de una noticia amorosa general(159).

Según Crisógono, esta contemplación se debe a la operación de las potencias espirituales del hombre de la misma manera que la meditación se debe a suspotencias sensitivas(160). Como el término de la operación de las potencias sensitivas en la meditación es "la operación o aprensión de las potencias espirituales", Crisogono concluye que "así es fuerza que todo actos de meditación. . . , termine en esa noticia sencilla amorosa y general, que es el acto de las potencias espirituales"(161). En tanto que actos naturales no pueden engendrar una contemplación infusa, la contemplación de la Subida ha de ser de la misma naturaleza que la meditación que la engendra y es, por tanto, una contemplación adquirida.

Crisógono admite que hay semejanzas entre la contemplación descrita en la Subida, la cual él considera adquirida, y la infusa descrita en la Noche. Sin embargo, sostiene que estas semejanzas esclarecen las diferencias. La contemplación de la Subida "viene gradual y mansamente, como hábito que el alma va a fuerza de actos adquiriendo, (163), mientras que la contemplación de la Noche es repentinamente dada por Dios". Otra diferencia que subraya Crisógono es que la contemplación de la Noche, por ser dada repentinamente por Dios, "causa tormento al alma(164), mientras la de la Subida le hace gozo, paz, amor y refección espiritual"(165).

En relación a las semejanzas y diferencias de las señales, implicadas en el paso de la meditación a la contemplación Crisógono admite que la primera y la tercera de la Noche, las de no hallar gusto en las cosas de arriba o de abajo y de no poder meditar, parecen idénticas a la primera y a la segunda de la Subida. Sin embargo, afirma que hay una señal en cada obra que no encuentra correspondencia en la obra opuesta. Estas señales son la tercera de la Subida, la cual consiste en "el gustar el alma de estarse a solas con atención amorosa a Dios en paz interior y quietud", y la segunda de la Noche, la cual es de "traer la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso"(166). Estas dos señales son irreductibles de suerte que "os yerro, pues, creer que se identifican"(167).

En contestación a la interpretación de Crisógono sobre la contemplación expuesta por San Juan en la Subida, nos parece que sólo es necesario establecer que es una contemplación proporcionada al fin sobrenatural del hombre y, por eso, una contemplación en fe. Crisógono mismo ha afirmado que es de pura fe; y en la Subida se encuentran muchas citas sosteniendo esta pretensión(168). Pero, a la vez, en la Subida San Juan repite el principio filosófico que ya hemos visto en el capítulo anterior: que los medios han de ser proporcionados a su fin(169). Por esta razón, la luz racional ha de quedar privada y ciega(170). En lo que toca a la contemplación adquirida, de la cual Crisógono pretende que San Juan habla en la Subida, claro está que en tanto que fuera adquirida, sería fruto de la luz racional, y la luz racional natural la comprendería. La contemplación adquirida tendría que ser natural en su modo, y como tal, no tendría proporción a Dios o con las virtudes teologales. La contemplación adquirida no puede interpretarse como la de la fe pura de que habla San Juan en esta obra. ---

San Juan dice que para ir en esta noche activa del espíritu, el alma tiene que morir a su naturaleza y a todo lo que pertenece a su entendor(171). Todo lo que el entendimiento puede alcanzar, aun una contemplación adquirida, sirve de impedimiento a la unión en tanto que lo alcanzado por el entendimiento no tiene proporción esencial con Dios (172). San Juan dice en la Subida que el alma recibe de Dios, y es más movida por Dios que de la misma habilidad del alma(173). No se puede objetar que se trata de gracias actuales no místicas moviendo al alma ya que, según Crisógono, tales también se presentan durante la meditación. San Juan, en la cita dada, distingue la meditación del movimiento divino de esta contemplación. Se trata de una luz "ajena de todas las formas inteligibles--que son objetos del entendimiento"(174); es una luz recibida y no adquirida(175). San Juan agrega que "faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenaturalmente"(176); y el dejar su modo del alma "es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios"(177). La contemplación adquirida es natural en su modo de obrar y, por tanto, aun ésta tiene que faltar al alma para recibir la luz de la contemplación de que habla San Juan en la Subida.

Una razón por la afirmación de Crisógono de que la Subida trata de una contemplación adquirida, es su doctrina de las dos vías de santificarse(178). Proyectando esta doctrina en la obra de San Juan, Crisógono ve en la Subida lo que él considera la manera ordinaria o ascética de santificarse; la Noche trata de la mística o, según Crisógono, la vía extraordinaria(179). Sin embargo, ni vemos que hay justificación para considerar la Subida como una obra puramente ascética. En el tercer libro de la Subida, San Juan claramente afirma que no habla de una unión ascética con Dios, una unión restringida a su tratamiento en la Subida:

> Digo que es verdad que Dios la ha de poner en este estado sobrenatural; mas que ella, cuanto es en sí, se ha de ir disponiendo lo cual puede hacer naturalmente, mayormente con la ayuda que Dios va dando. Y así, al modo que de su parte va entrando en esta negación y vacío de formas, la va Dios poniendo en la posesión de la unión. Y esto va Dios obrando en ella pasivamente, como diremos, Deo dante, en la Noche pasiva del alma. Y así, cuando Dios fuere servido, según el modo de su disposición, la acabará de dar el hábito de la divina unión perfecta(180).

Crisógono sostiene que como en el segundo libro de la Subida, San Juan habla de una unión habitual, ésta sólo puede ser ascética y no mística(181). Sin embargo, claro está de la cita apenas dada que el hábito de la divina unión se da por las noches pasivas o místicas.

Continuando con el mismo pensar, San Juan prosigue diciendo:

> Y los divinos efectos que hace (esta contemplación pasiva) en el alma cuando le es, así de parte del entendimiento como de la memoria y voluntad, no los decimos en esta Noche y purgación activa, porque sólo con ésta no se acaba de hacer la divina unión; pero dirémoslos en la pasiva, mediante la cual se hace la junta del alma con Dios(182).

Repite el mismo pensamiento en la Noche pasiva(183). Claro está que San Juan no considera la Subida como una obra desligada de

la Noche; y claro está que la contemplación de que habla en la Subida es la iniciación de la infusa.

La unidad de estas dos obras sanjuanistas y el hecho de que se trata de la contemplación infusa en la Subida, se ve también en el primer libro de ésta. En este lugar San Juan afirma que la unión de que trata es una en la cual el hombre hace cesar la habilidad natural y se viste "de nueva habilidad sobrenatural según todas sus potencias."(184). Si empleamos las categorías de la teología que sostiene Crisógono, es preciso admitir que San Juan no trata aquí de una mera sobrenaturalidad según la substancia ya que ésta sería presente desde la infusión de la gracia santificante. Sólo puede referirse al modo sobrenatural de obrar de las potencias, es decir, al modo místico. Estas referencias de mudar lo natural en divino se encuentran también en el segundo libro de la Subida(185), y se ven las correspondencias en la Noche(186). En tanto que la misma gracia santificante se supone en el principiante meditando tanto como en el aprovechado contemplando, y en tanto que Crisógono sostendría que por la recepción de gracias actuales el alma en las dos situaciones obra sobrenaturalmente en lo que toca a la substancia del acto, no pueden identificarse estas referencias con la substancia del acto sino sólo con su modo.

En capítulo XXVI de la Subida, encontramos más evidencia del hecho de que San Juan sólo habla de la contemplación infusa. En este capítulo trata de toques que Dios hace en la substancia del alma y toques del alma en la Divinidad. Dice que estos toques consisten en manifestaciones de verdades desnudas acerca de Dios, y que éstas se experimentaron por David, Moisés y San Pablo. En estos toques, nos dice el mismo Dios "es el que allí es sentido y gustado", "aunque no manifiesta y claramente como en la gloria"(187). Estos toques consisten en la pura contemplación(188), y "son parte de la unión" a la cual San Juan va "encaminando al alma"(189). Agrega San Juan que "a estas altas noticias no puede el alma llegar por alguna comparación suya, porque son sobre todo eso; y así, sin la habilidad del alma las obra Dios en ella", dando estos toques cuando el alma "menos piensa y menos lo pretende"(190). Se sigue que la unión de que habla San Juan en este capítulo de la Subida no es una llamada unión ascética, y que la contemplación de que se trata no es la adquirida sino la infusa. No vemos, por tanto, la justificación de la afirmación de Crisógono de una vía puramente ascética en la Subida o de su afirmación de que la Subida desarrolla el pensamiento sanjuanista sobre la contemplación adquirida.

En el capítulo citado por Crisógono en defensa de su posición, San Juan lo hace claro que no pretende tratar en este lugar todo lo referente a la contemplación de que habla(191). En el capítulo XIV del segundo libro, San Juan dice lo siguiente:

> Y que la tercera señal sea conveniente y necesaria para poder dejar la dicha meditación, la cual es la noticia o advertencia general en Dios y amorosa, tampoco entiendo era menester decir aquí nada, por cuando ya en la primera queda dado a entender algo, y después de ella habemos de tratar de propósito cuando hablemos de esta noticia general y confusa en su lugar, que será después de todas las aprehensiones particulares del entendimiento(192).

San Juan no considera que una discusión de la contemplación

pertenece a la Subida. Después de tratar las aprehensiones particulares del entendimiento mencionadas en la cita anterior, vuelve a hablar de la misma contemplación(193). En este lugar claramente dice que tratará de la "negación y vacío de formas" de la contemplación en la Noche pasiva del alma(194).

Tornemos nuestra atención ahora a la cita utilizada por Crisógono para defender su interpretación de una contemplación adquirida. - Las citas tienen que ver con medios y fines(195). El "ir obrando", -- "ir recibiendo", y el "ir caminando" con los cuales San Juan identifica la meditación, y el "gozar de la obra hecha", "aprovechándose ya de lo recibido", y "el descando y quietud que hay en el término" se refieren a aquellos. La meditación sirve como medio para alcanzar la contemplación como fin. Pero, una vez más, en la Subida San Juan no sólo habla de la meditación como medio para alcanzar la contemplación; también habla de lo mismo en lugares donde no es posible confundir lo que dice con una contemplación adquirida. En la Noche, compara al alma tratando de meditar, cuando Dios le está conduciendo a la contemplación, "al que deja lo hecho para volverlo a hacer, o al que se sale de la ciudad para volver a entrar en ella, o al que deja la caza que tiene para volver a andar de caza"(196). El alma ha llegado al término de sus meditaciones. Su obra ya está hecha, y debe disfrutar de lo hecho, recibiendo la contemplación infusa.

En una canción de la Llama, donde San Juan habla tan claramente de la contemplación infusa que el mismo Crisógono admite que "si -- San Juan de la Cruz no habla aquí de noticia mística, no hay misticismo en sus obras"(197), se usa la misma clase de imagen para representar fines y medios. Criticando a los maestros espirituales que no conocen la vida del espíritu y que esfuerzan a sus discípulos que mediten cuando Dios los lleva por la contemplación, San Juan dice lo siguiente:

> Y así, no entendiendo éstos los grados de oración ni vías del espíritu, no echan de ver que aquellos actos que ellos dicen que - haga el alma y aquel caminar con discursos está ya hecho, pues ya aquella alma ha llegado a la negación sensitiva; y que cuando ya - se ha llegado el término y está andado el camino, ya no hay caminar, porque sería volver a alejarse del término(198).

Tomando en cuenta el principio filosófico que hemos usado tantas veces ya, que los medios tienen que ser proporcionados a su fin, - claro está que San Juan aquí no afirma que la meditación engendra o alcanza la contemplación infusa. Lo que engendra o alcanza no es la contemplación infusa sino la disposición para recibirla. Esto, a nuestro parecer, es lo que significa San Juan en la Subida cuando implica que el alma por sus meditaciones engendra el hábito de contemplación.

En el mismo capítulo citado por Crisógono para probar que el - hábito de contemplación se engendra por el alma, se encuentra que San Juan dice "lo cual también Dios suele hacer en muchas almas sin medio de estos actos--a lo menos sin haber procedido muchos--, poniéndolas - luego en contemplación"(199). Aunque Crisógono no admite que lo inmediatamente anterior es una descripción de la misma contemplación, acepta el hecho de que habla San Juan aquí de la contemplación infusa(200) y no explica la incongruencia de hablar de contemplación adquirida en el párrafo inmediatamente anterior, hablar de la infusa en una oración

referiéndose al párrafo inmediatamente anterior, y entonces seguir, una vez más, con lo que Crisógono considera ser la adquirida. El hábito engendrado de la Subida, por tanto, no es el de la contemplación adquirida sino él de la disposición para recibir la contemplación infusa.

Hay otras dificultades que entrañan las afirmaciones de Crisógono. Como hemos visto, había afirmado que la contemplación de la Subida "viene gradual y mansamente" y causa "gozo, paz, amor y refección espiritual"(201), mientras la descrita en la Noche viene "ropentinamente dada por Dios" y, por tanto, causa tormento al alma"(202). Sin embargo, estas diferencias señaladas por Crisógono no existen. En la Noche(203), tanto como en la Subida(204), San Juan habla de la necesidad de no entrar en la contemplación de golpe, continuando en la meditación cuando se puede hasta que el alma acabe con esta obra sensitiva. Y en las dos obras, la de la Subida y la de la Noche, San Juan habla de la sequedad causada por la entrada en la contemplación(205) y de la paz, gozo, etc. que el alma experimenta cuando se acostumbra a su nueva situación(206). Al iniciarse en las dos contemplaciones, el alma experimenta sequedad, etc.; y acostumbrándose a las dos contemplaciones, experimenta la paz, etc. Las dos contemplaciones no son distintas sino una y la misma.

La misma falta de exactitud se encuentra cuando Crisógono trata de las diferencias en las señales de la entrada en las respectivas contemplaciones. Según Crisógono, "el gustar el alma de estarse a solas con atención amorosa a Dios en paz interior y quietud", de la Subida, y "aquel traer la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso" de la Noche son irreducibles y "bastan para caracterizar estados diferentes"(207). Sin embargo, en la Subida, San Juan habla amplia y claramente de las almas, entrando en lo que Crisógono llama contemplación adquirida, "que piensan que se van perdiendo y que pierden tiempo, y vuelven a buscar la cortoza de su imagen y discurso, la cual no hallan, porque está ya quitada; y así no gozan la substancia, ni hallan meditación y túrbanse a sí mismos, pensando que vuelven atrás y que se pierden(subrayado es nuestro)"(208). Ciertamente esta descripción es reducible a la segunda señal de la Noche. Y, aquello que Crisógono dice que falta en la Noche, en realidad se encuentra como parte de la segunda señal dada en esta obra. San Juan dice que esta contemplación (la infusa) "ordinariamente, junto con la sequedad y vacío que hace al sentido, da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar en cosa particular, ni tener gana de pensarla"(209). Concluimos, de nuestra crítica de la doctrina de Crisógono, que la contemplación de la Subida es la misma de la Noche. No existe en la obra de San Juan una contemplación adquirida, como Crisógono la entiende. Sin embargo nos queda todavía la consideración de la contemplación adquirida como entendida por Gabriel de Santa María Magdalena.

Gabriel, como hemos visto, sostiene que la adquirida tiene un elemento infuso y un elemento adquirida; y que corresponde a la transición de la meditación a la contemplación experimentalmente infusa --(210). Mientras que parezca que estamos de acuerdo con él, tenemos -- dudas sobre la terminología empleada. Cierto que las palabras pueden significar lo que a uno le pega la gana en tanto que son signos convencionales. Sin embargo, como él mismo admite, la terminología es confusa y da demasiado la idea de una contemplación distinta y aparte de

la infusa. El mismo dice que la misma luz de la contemplación adquirida (infusa) puede presentarse antes de la transición(211). Aunque una vez más concordemos con él, su definición de la adquirida no explica bien estas entradas momentarias en la contemplación. ¿Qué se adquiere en tal caso? Además, como Jimenez Duque había dicho, hay un elemento de lo adquirido en toda contemplación, adquirido en lo que se refiere a la contemplación antes del desposorio en tanto que su aceptación depende del libre albedrío del alma y su libre cooperación con ella, y adquirido en relación a su disponerse para su recepción. Finalmente, otra dificultad que encontramos con el uso de esta terminología para designar la infusa es que Gabriel implica que en el período de transición la contemplación no es experimentada. Cuando dice esto lo que quiere decir es que el gozo, quietud, etc. de la contemplación no se experimenta. Sin embargo, la sequedad sensible también se debe a la contemplación de suerte que se experimenta. Y, ¿qué podemos decir de la contemplación venidera de la noche pasiva del espíritu? Optamos, por tanto, por una terminología más de acuerdo con los dominicos, es decir, por "la contemplación infusa incipiente". Tiene todas las ventajas de la otra terminología para la dirección espiritual de almas y, a nuestro parecer, falta la confusión y ambiguidad de aquella. Habiendo terminado con nuestra discusión de las virtudes teologales en la noche pasiva del sentido, tornemos ahora nuestra atención al ejercicio de estas virtudes en la noche activa del espíritu.

NOTAS

(1) CR-C, 29; AR-CU, 252-254; GAR-TR, 97-99; JI-TE, 281; TO-CC, - 584; TI-CC, 631.

(2) AR-CU, 301. Véanse también AR-CU, 144, 146, 153; AR-EV, 374-375; 386-388, 389.

(3) GAR-CH, 38, 79, 150, 244, 290-292, 357, 358; GAR-AM, 470; --- GAR-TR, 98, 100, 101, 311, 591, 887.

(4) CR-C, 20, 22, 29, 76, 99, 101, 11355.

(5) JI-TE, 281, 323, 358.

(6) JUA-OR, 262-263.

(7) BE-LD, 330, 331.

(8) PE-VI, 363.

(9) JU-S, I, XIV, 2.

(10) JU-N, I, I, 2.

(11) Ibid., 3.

(12) JU-S, II, I, 2.

(13) JU-S, II, VIII; LI, III, 32, 33, 38, 48, 65.

(14) JU-LI, III, 32.

(15) JU-S, II, XII, 5.

(16) JU-S, III, XXXV, 3; XXXVII, 1.

(17) JU-S, II, XIII, 1.

(18) JU-S, III, XXXIX, 1.

(19) JU-LI, III, 74.

(20) Ibid., 75.

(21) Ibid.

(22) JU-N, II, XVI, 5-6.

(23) JU-N, I, II-VII.

(24) JU-N, I, VIII, 3.

(25) JU-S, III, XXXVIII, 1.

(26) JU-S, I, III, 2.

(27) JU-S, I, IV, 1.

(28) JU-S, I, XIII, 7.

(29) JU-S, III, XXVII, 2.

(30) AQ-ST, 1-2, 63, a. 3

(31) GAR-TR, 68.

(32) Ibid., 59.

(33) Ibid., 64, 70.

(34) AR-EV, 190, 194.

(35) CR-C, 18-23.

(36) MAR-JE, 261-262.

(37) JI-TE, 5-6.

(38) TO-CC, 569-570.

(39) AR-EV, 196, 200-201; GAR-TR, 70, 91, 98; CR-C, 29-33; TO-CC, 570, 585-589.

(40) AR-EV, 199, 203; GAR-TR, 71-74; CR-C, 39-43; MAR-JE, 262-265 JI-TE, 5-6; TO-CC, 569-570.

(41) JU-S, III, XXVII, 1.

(42) Ibid., 3.

(43) Ibid., 2.

(44) "Virtudes morales prout sunt operativae boni in ordine ad -- finem que non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic acquisitae sine caritate esse possunt: sicut - fuerunt in multis gentilibus". (AQ-ST, 1-2, 65, 2c). En otro lugar, - Santo Tomás dice lo siguiente: "Licet sine gratia homo non possit pe-- ccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter; non tamen -

impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis o-- peribus abstineat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria". (AQ-ST, 1-2, 63, 2 ad 2). Para los otros autores mencionados véanse AM-DV, 197, 198; GAR-RL, 66,67, 59; JI-TL, 69.

(45) JU-S, I, XIII, 1.
(46) Ibid., 7.
(47) JU-N, I, I, 3; XIII, 12.
(48) JU-N, I, III, 3.
(49) Ibid. Véase JU-CB, III,2.
(50) Véase nota 14.
(51) JU-S, III, XXVI, 6.
(52) JU-N, I, II.
(53) JU-N, I, III.
(54) JU-NI, VI, 2. Véase también JU-S, I, VIII, 4. Thomas Merton trata en algún detalle el papel de la razón en la experiencia mística. Véase Thomas Merton, The Ascent to truth, New York: Harcourt, - Brace and Co., 1951.
(55) JU-N, I, VI, 2. Los extremos de que habla San Juan son ex-- tremos desordenados. La virtud misma es un extremos, mas el extremo - de bondad.
(56) JU-N, I, VI, 6-7.
(57) JU-N, I, IV.
(58) JU-N, I, V.
(59) JU-N, I, VII, 1.
(60) Ibid., 2ff.
(61) JU-N, I, VII, 5.
(62) JU-N, I, VIII, 3.
(63) JU-LI, III, 32.
(64) JU-N, I, VII, 5.
(65) JU-LI, III, 32. Véase JU-N, I, VIII, 3.
(66) JU-LI, III, 32.
(67) Ibid. Véase JU-N, I, VIII, 4.
(68) JU-N, I, VIII,6.
(69) Ibid., 3.
(70) JU-N, I, IX, 2.
(71) Ibid., 3.
(72) JU-S, II, IX, 4; LI, III, 49.
(73) JU-N, I, IX, 6.
(74) Ibid., 8.
(75) Ibid.
(76) JU-S, II, XIII, 2-4.
(77) JU-N, I, IX, 4. Véase JU-S, II, XIII, 7.
(78) JU-S, II, XIII, 7.
(79) JU-N, I, XI, 1.
(80) JU-N, I, X, 2.
(81) JU-S, II, XV, 1; N, I, IX, 9. La doctrina de San Juan se -- distingue de la de Miguel de Molinos, cuya doctrina ha sido llamada -- "quietismo". Para Molinos sólo había la aniquilación de las potencias sin la noche activa preparatoria. Para San Juan el alma debe meditar cuando puede, y sólo queda "aniquilada" en sus potencias cuando Dios - la lleva a la contemplación. Para la condenación de los errores de -- Molinos, véase ED-MI, 1221-f.
(82) JU-N, I, IX, 9.
(83) Ibid.; XII, 1; XIV, 5.
(84) JU-S, II, XII, 5-7.
(85) Ibid., 6. Véase JU-S, III, XIII, 4.
(86) JU-N, I, X, 1.

(87) JU-S, II, XIV, 1.
(88) Ibid., 2.
(89) JU-N, I, X, 4.
(90) JU-S, II, XII, 8.
(91) JU-N, I, X, 5.
(92) JU-N, I, X, 2.
(93) JU-LI, III, 30-62.
(94) JU-N, I, XI, 2.
(95) Ibid., 1.
(96) JU-N, I, VIII, 6.
(97) JU-N, I, IX, 6. Compárese JU-N, I, XI, 2.
(98) JU-N, I, XI, 1.
(99) Ibid.
(100) Ibid.
(101) JU-S, III, XII, 1.
(102) Ibid., 3, 5.
(103) JU-N, I, XI, 4. Véase N, I, VIII, 3.
(104) JU-LI, III, 38.
(105) JU-LI, III, 48. Véase JU-CB, XXVI, 8.
(106) JU-LI, III, 49.
(107) Ibid .
(108) Ibid., 30.
(109) JU-N, I, XII, 2.
(110) Ibid., 3.
(111) JU-N, I, XIII, 1.
(112) Ibid., 2.
(113) Ibid., 5.
(114) Ibid., 6.
(115) Ibid., 11.
(116) JU-N, I, X, 6.
(117) JU-N, I, VIII, 3; IX, 7, 8; X, 1.
(118) JU-LI, III, 33.
(119) JU-S, II, XV, 2, 3; LI, III, 34.
(120) JU-S, II, VI, 8.
(121) JU-N, I, XI, 4.
(122) JU-S, II, XXIX, 6; CA, XXVI, 4; CB, XVII, 5.
(123) JU-LI, III, 48.
(124) JU-S, II, XXIV, 4.
(125) CR-SA, 174.
(126) JI-TE, 450.
(127) Ibid.
(128) CA-TR, 5.
(129) Ibid., 11.
(130) Ibid., 7.
(131) Ibid., 37.
(132) Ibid., 46.
(133) GAB-AQ, 120-121.
(134) GAB-DO, 52-53. Véanse también 31, 45, 65, 94-95; GAB-AQ, 119-124, 184-202.
(135) GAB-SA, 95.
(136) GAB-AQ, 119-124; GAB-SA, 65.
(137) GAB-SA, 46, 65-66.
(138) Ibid., 119-120.
(139) Ibid., 66; GAB-AQ, 123.
(140) GAB-SA, 66.
(141) GAB-AQ, 191-195.
(142) AR-CU, 290-291.

(143) AR-CU, 291. Véanse también 292, 295, 297; AR-LV, 438.
(144) GAR-TR, 883-884.
(145) GAR-CH, 222; GA-TR, 883.
(146) GAR-TR, 885-886.
(147) Ibid.
(148) BR-SP, 91; LE-WA, 196; JO-TE, 434.
(149) BR-SP, 91, 184-185.
(150) JI-TE, 445. Véanse también 449-453, 503-504.
(151) CR-C, 143-144. Véase también CR-SA, 174-175.
(152) CR-C, 144.
(153) Ibid., 145.
(154) Ibid., 146.
(155) Ibid., 146-147.
(156) Ibid., 147.
(157) Ibid.
(158) CR-SA, 178-179. Crisógono dice que es de S, II, XII. En realidad, sin embargo, es de S, II, XIV, 7.
(159) CR-SA, 180; CR-ES, 92. Una vez más Crisógono dice que es de S, II, XII. En realidad es de S, II, XIV, 2. A lo mejos usó una edición bastante distinta. La edición crítica de Padre Silverio de Santa Teresa salió el mismo año que San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria de Crisógono.
(160) CR-SA, 179.
(161) Ibid., 179-180.
(162) Ibid., 180.
(163) Ibid., 209. Su nota se refiere a S, II, XIII.
(164) Se refiere su nota a N, I, VIII.
(165) CR-SA, 209. Su nota se refiere a S, II, XIII, XII.
(166) CR-SA, 209.
(167) Ibid.
(168) JU-S, II, I, 1, 2, 3; II, 2; III, 1, 3, 4, 5; VI, 1; VII, 7 VIII, 1, 3, 4, 6; IX, 1; XII, 5, 6, 8, etc.
(169) JU-S, II, III, 1-3; VIII, 1, 2.
(170) JU-S, II, II, 2; III, 5; VIII; IX, 1.
(171) JU-S, II, VII, 7a. , .
(172) JU-S, II, VIII, 1, 3, 4.
(173) JU-S, II, XII, 8.
(174) JU-S, II, XIV, 10.
(175) JU-S, II, XV, 2.
(176) Ibid., 4.
(177) JU-S, II, IV, 4.
(178) CR-SA, 213-228.
(179) Ibid.
(180) JU-S, III, II, 13.
(181) CR-SA, 217-219. Juan de Jesús María interpreta la unión habitual de las facultades como una actualización habitual de ellas en el estado místico. JUA-LE, 54.
(182) JU-S, III, II, 14. Véanse también II, XIV, 14.
(183) JU-N, I, I, 1, 2; III, 3.
(184) JU-S, I, V, 7.
(185) JU-S, II, I, 1. Véanse también S, III, II, 8-9, 13-16.
(186) JU-N, II, III, 3; IV, 1-2.
(187) JU-S, II, XXVI, 4-6.
(188) Ibid., 5.
(189) Ibid., 10.
(190) Ibid., 8.
(191) JU-S, II, XIV, 14.

(192) Ibid., 6.
(193) JU-S, III, II, 2.
(194) JU-S, III, II, 13, 14.
(195) JU-S, II, XII, 5-7; XIII, 1.
(196) JU-N, I, X, 1.
(197) CR-SA, 248.
(198) JU-LA, III, 44. Véase también JU-LB, III, 44.
(199) JU-S, II, XIV, 2.
(200) CR-SA, 193.
(201) Ibid.
(202) Ibid., 209.
(203) JU-N, I, IX, 9.
(204) JU-S, II, XV.
(205) JU-S, II, XIII, 2, 7;N, XIV., 1, 3, 4, 5, 8, 9, 10; N, I, - VIII, 3, 4; IX, 2, 3, 4, 5, 6, 7; X, 1.
(206) JU-S, II, XIII, 4, 7; XIV, 2, 6, 8; N, I, IX, 6; X, 1, 4, - 6; XI, 1, 2.
(207) CR-SA, 209.
(208) JU-S, II, XIV, 4. Véanse también S, II, XII, 6, 7; XIV, -- 11, 13.
(209) JU-N, I, IX, 6.
(210) Véanse notas 133-141.
(211) GAB-DO, 31.

CAPITULO III

LA NOCHE ACTIVA DEL ESPIRITU Y

LAS VIRTUDES TEOLOGALES

La división tripartita de la noche.--En el primer libro de la Subida, explicando su uso de la metáfora "noche", San Juan dice que -- por tres causas "este tránsito que hace el alma a la unión de Dios" -- puede llamarse así. La primera causa es "por parte del término de don de el alma sale", el cual consiste en la negación de apegamientos sensibles(1). Esta primera causa corresponde a la noche activa del sentido y se compara a "prima noche, que es cuando se acaba de carecer -- del objeto de las cosas"(2).

La segunda causa por qué se llama noche es por el medio "por - donde ha de ir el alma a esta unión, lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento, como noche"(3). Esta corresponde a la - media noche. Cierto que había privación de deseos sensibles en la primera y, por lo tanto, justificación para llamarla noche. Pero en tanto que el principiante meditaba y gozaba del placer sensible que encontraba en sus ejercicios espirituales, no viajaba sin luz; le quedaba - "el entendimiento y la razón que no se ciega. Pero esta Noche espiritual, que es la fe, todo lo priva, así en entendimiento como en sentido"(4). En esta noche espiritual de fe, según San Juan, el alma viaja privada de la luz natural racional. Por esta razón, es mucho más oscura que la primera y "es bien comparada a la media noche, que es lo - más adentro y más oscuro de la noche"(5). En la activa del sentido, - el alma negaba sus deseos por cosas sensibles; en ésta, la activa del espíritu, "sólo se requiere afirmación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en pura fe"(6).

La tercera causa por la cual este viaje del alma a la unión -- con Dios se llama noche es "por parte del término adonde va, que es -- Dios, el cual ni más ni menos, es noche oscura para el alma en esta -- vida"(7). Esta tercera causa se compara al "despidiente" de la noche (8) o al "antelucano, que es ya lo que está próximo a la luz del día" (9). Cuando estas tres partes de la noche han pasado por el alma "ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz (lo cual es el principio de la perfecta unión que se sigue pasada la tercera Noche)"(10). Todas estas partes constituyen una sóla noche; se distinguen de la manera ya dicha.

Sin embargo, la segunda parte de la noche entraña dificultades de interpretación, dificultades que pueden poner en duda la unidad de la obra Subida-Noche. Para Crisógono de Jesús Sacramentado, como hemos visto, la ascética no entraña una relación necesaria con la mística(11). Por tanto, Crisógono atribuye la segunda parte de la noche a la activa del espíritu, y separa de ella cualquier influencia mística (12). La noche de fe corresponde a los libros segundo y tercero de la Subida, y la Subida se considera como obra ascética y no mística(13). Pero, con esta afirmación Crisógono encuentra muy pocos partidarios. - Aun su discípulo Isidoro de San José afirma la unidad de la Subida-Noche, sosteniendo que se escribió, en su opinión, para las pocas almas llamadas a la vía mística(14).

Son muchos los autores que sostienen la unidad de la obra Subida-Noche y su orientación mística. Entre ellos se encuentran Urbina, Emeterio del S. Corazón, los teólogos Kavanaugh y Rodríguez, Francois de Sainte Marie, Juan de Jesús María, Federico de San Juan de la Cruz, Gabriel de Santa María Magdalena, Brice, Silverio de Santa Teresa, Stein, Peers, Baruzi, Garrigou-Lagrange, Arintero, y Lucinio del SS. Sacramento(15). Sin embargo, no todos concuerdan en qué consiste la noche de la fe, o en qué consisten las contemplaciones de las dos obras. Según Juan de Jesús María, en un sentido, la noche de fe abarca no sólo la activa del espíritu sino también la del sentido y las dos noches pasivas(16). En sentido estricto, por otra parte, la media noche o noche de fe corresponde a la activa del espíritu y el amanecer a la Noche oscura(17). Afirma que el orden cronológico de las noches es "activa del sentido, pasiva del sentido, activa del espíritu y pasiva del espíritu"(18). Con esta cronología Emeterio del S. Corazón y Francois de Sainte Marie parecen estar de acuerdo(19).

Gabriel de Santa María Magdalena afirma que las contemplaciones de la Subida y del primer libro de la Noche son la misma(20), aunque del orden de sus libros es difícil ver su aplicación. Afirma con Juan de Jesús María que la tercera parte de la noche, estrictamente hablando, se constituye por la pasiva del espíritu(21). Arintero, Garrigou-Lagrange y Baruzi identifican la contemplación de la Subida con la de la Noche, afirmando, por tanto, la entrada simultánea en las noches activa del espíritu y pasiva del sentido(22).

Por lo que hemos demostrado en el capítulo anterior acerca de la identificación de las señales de la entrada en la contemplación de estas dos noches, se ve que concordamos con lo implicado por Gabriel de Santa María Magdalena, Arintero, Garrigou-Lagrange y Baruzi, es decir, que la entrada en la noche pasiva del sentido se hace simultáneamente con la de la activa del espíritu. Por tanto, dejamos este hecho como bastante probado para afirmar que la noche de fe no sólo se constituye por la activa del espíritu sino también por la pasiva del sentido. Sin embargo, no sólo estamos en desacuerdo con Juan de Jesús María sobre la cronología de estas noches en lo que se refiere a poner la pasiva del sentido antes del activa del espíritu, sino que tampoco concordamos con él sobre la afirmación de que la noche pasiva del espíritu corresponde a la tercera parte de la noche, el antelucano. De hecho, la pasiva del espíritu es la más oscura de todas y, por tanto, no podemos ver la justificación de compararla con la parte de la noche que está próxima al día. A nuestro parecer, la noche de fe, la segunda parte de la noche, incluye la activa del espíritu, con la cual se hallan implicadas las dos noches pasivas.

Aunque nos parezca claro que la tercera parte de la noche no puede ser la pasiva del espíritu, no nos parece tan claro a qué se refiere San Juan. Mucho depende de lo que él consideraba como día. Puede haberlo considerado como el matrimonio de esta vida o como el matrimonio de la otra. En el segundo libro de la Subida parece indicar que la unión, que compara con el día, es la de la vida venidera: "el día", dice, "es Dios en la bienaventuranza, donde ya es de día a los bienaventurados ángeles y almas". La noche, por otra parte, se define en términos de estar "privada de la clara sabiduría beatífica"(23). Esta comparación del día con la visión beatífica y la del matrimonio y desposorio de esta vida con "los levantes de la aurora" se encuentran en varios lugares en las obras sanjuanistas(24). Por esta razón

nos parece que la tercera parte de la noche, la que corresponde a la comunicación de Dios al alma, es el matrimonio de esta vida y el desposorio. La segunda parte de la noche se compone, por tanto, de la activa del espíritu, y las dos pasivas.

La noche activa del espíritu, la que consiste en una "afirmación de todas las potencias y gustos y apetitos espirituales en para fe"(25), es, en parte, una amplificación de lo que nos ha dicho San Juan acerca de cómo "se han de haber" las almas cuando empiezan a entrar en la oración contemplativa(26). Una vez que Dios pone al alma en este estado de no poder meditar, etc., el alma por su parte no debe tratar de meditar, dejando que Dios la vacíe de las operaciones naturales de sus facultades para prepararla para la divina unión. Como la transformación y unión con Dios "es cosa que no puede caer en sentido y habilidad humana, (el alma) ha de vaciarse de todo lo que puede caer en ella perfectamente y voluntariamente, ahora sea de arriba, ahora de abajo, según el afecto, y voluntad, en cuanto es de su parte"(27). El hombre que quiere llegar a la transformación sobrenatural, tiene que "trasponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional"(28). El ser de Dios no es un ser que puede caer en "entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber"(29). Todo lo que puede caer en estas facultades, necesariamente tiene que distar infinitamente de Dios. De lo que hemos tratado anteriormente sobre este tema, y de este breve resumen por citas apropiadas, vemos la necesidad de que la operación natural de las facultades espirituales del hombre sea negada y superada por la acción de Dios en el alma a través de las virtudes teologales.

San Juan da a las almas un nombre para designar su progreso en la noche. Llama "principiantes" a las almas que medit n y hacen "actos y ejercicios discursivos con la imaginación"(30). Los principiantes son aquellas almas que están en la noche activa del sentido. Los aprovechantes son aquellas que Dios empieza a poner en el estado de contemplación. El estado de los perfectos es "el de la divina unión del alma con Dios"(31). Los aprovechantes y los aprovechados se encuentran en la segunda noche; los perfectos ya en la última. Las tres vías tradicionales--la purgativa, la iluminativa y la unitiva también caen adentro de esta metáfora de noche. La vía purgativa pertenece a los principiantes y, por eso, corresponde a la noche activa del sentido. La vía iluminativa es la "de los aprovechados, donde se hace el desposorio espiritual". Esta corresponde a la noche activa del espíritu y las pasivas del sentido y del espíritu. Se puede dividir la vía iluminativa en dos partes--una purgativa, como veremos en la noche pasiva del espíritu, y la otra amorosa, como en la noche pasiva del sentido y en las interpolaciones de la pasiva del espíritu. La vía unitiva, por supuesto, es la de los perfectos, de los que han llegado al matrimonio espiritual(32).

Medios próximos y medios remotos para la unión con Dios.--Como debe ser patente de lo que hemos desarrollado hasta este punto, San Juan distingue entre medios próximos para la unión con Dios y medios remotos(33). Ninguna cosa finita puede servir de medio próximo. La razón filosófica de esto, como ya hemos visto, es que no tiene semejanza esencial con Dios (34). Los únicos medios próximos para la unión con Dios son las virtudes teologales; y son los únicos medios próximos porque suponen la participación en la naturaleza divina y, como veremos en el próximo capítulo, consisten en la participación de las ope-

raciones divinas, las cuales son la Trinidad.

La noche activa del espíritu en relación al entendimiento.--- La afirmación de las potencias espirituales en fe(35), no meditando -- cuando Dios empieza a comunicarse al alma por la contemplación, es la única parte de la noche activa del espíritu que puede ser completamente distinguida de la noche activa del sentido. Además de la mortificación, lo principal de la noche activa del sentido era la meditación; lo principal de la activa del espíritu es dejar los discursos de la imaginación. Sin embargo, las otras negaciones de las facultades del alma para disponerse a caminar por las virtudes teologales en esta noche activa del espíritu, no pueden desligarse o distinguirse completamente de la activa del sentido. Es preciso recordar que una vez que el alma pasa por las sequedades iniciales de la noche pasiva del sentido, empieza a sentir una inflamación de amor sobrenatural. El origen y objeto de éste amor es Dios; y modo de obrar de ello es divino. El sabor y gusto interior que encuentran los aprovechantes en este estado se goza con mucha abundancia y facilidad(36). El resultado del gozo de este nuevo placer sin objeto sensible y particular correspondiente, es que las almas mismas tienden a producir un objeto por su propia fantasía, manteniendo así el equilibrio psicológico natural. -- Tales almas son propensas a ver "visiones imaginarias y espirituales" (37). Si su propia fantasía no las produce, siempre hay la posibilidad de que sean producidas por el diablo(38). Aunque exista posibilidad de que Dios también sea la causa de estos fenomenos, un alma apegada a ellos no puede caminar adelante: cualquier cosa que puede caer en la imaginación, etc. dista infinitamente de Dios(39) y no puede servir de medio próximo para unir al alma con El. Es preciso que la recepción de tales comunicaciones sea negada por el alma para que camine en pura fe.

Anteriormente dijimos que salvo de lo que se relaciona a la -- meditación, lo demás que San Juan trata en la noche activa del espíritu no puede desligarse o distinguirse de la noche activa del sentido. Y aquí, en lo relacionado con estos fenomenos sobrenaturales que se -- dan al entendimiento, directamente sin los sentido o indirectamente -- por medio de ellos, tenemos un ejemplo. San Juan dice que la meditación no debe dejarse hasta que Dios ponga al alma en el estado de contemplación. Antes de este acontecimiento, el discurso natural es completamente necesario para el progreso del alma. Pero añade que cuando se trata de "visiones imaginarias u otras aprehensiones sobrenaturales que pueden caer en el sentido sin el albedrío del hombre, digo que en cualquier tiempo y sazón, ahora sea en estado perfecto, ahora en menos perfecto, aunque sean de parte de Dios, no las ha el alma de querer -- admitir"(40). El alma tiene más propensión de recibirlas una vez que haya entrado en el estado de contemplación; pero esto no quiere decir que no pueda recibirlas anteriormente en la noche activa del sentido. En cualquier sazón, el alma debe despegarse de ellas, aunque sean de Dios, por lo menos, para evitar la posibilidad de engañarse a sí misma, o apegarse a ellos de suerte que no se deja dirigir por Dios al -- través de los únicos medios proporcionados a la divina unión.

Usos del adjetivo"sobrenatural" por San Juan.--Para evitar confusiones más tarde, cabe tratar aquí brevemente de algunos diferentes usos de la palabra "sobrenatural" en las obras de San Juan. El adjetivo "sobrenatural" de ninguna manera se usa unívocamente. A nuestro parecer, su uso es análogo. Cuando emplea "sobrenatural" para descri-

bir la contemplación, quiere decir que ésta es sobrenatural por esencia, que su obrar tiene semejanza esencial con la naturaleza divina. - Pero, cuando usa el adjetivo "sobrenatural" para designar visiones, -- etc., quiere decir que son sobrenaturales en origen, sino no en esencia. Una visión de la humanidad de Cristo puede ser sobrenatural o -- sobre las capacidades naturales del hombre de producir. Pero, puede -- ser producida tanto por el ángel malo como por el ángel bueno(41). Finalmente, San Juan también emplea el adjetivo "sobrenatural" en la descripción de cosas como imágenes de santos que se encuentran en Iglesias, etc. Aquí el significado es "se usan como medios remotos para elevar la mente del alma a lo sobrenatural".

Ahora volvamos nuestra atención a una discusión más detallada de la purgación activa de las facultades espirituales del hombre--el - entendimiento, la memoria(42) y voluntad.

Las diferentes noticias sobrenaturales que pueden caer en el - entendimiento.--San Juan divide las noticias que el entendimiento puede recibir por vía sobrenatural en corporales y espirituales. Las --- corporales se reciben por medio de los sentido exteriores o por medio de la imaginación; las espirituales, sin la mediación de sentido corporal. Las noticias espirituales se dividen también en dos clases generales: las que son claras y distintas, y las que son generales, oscuras y confusas. Las noticias que son claras y distintas también --- pueden dividirse en cuatro especies: visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. Cada uno de estos tendrá sus propias divisiones. Las noticias que son confusas, etc., el lector ya debe reconocerlas. Se trata de "la contemplación que se da en fe", hacia la cual San Juan encamina al alma(43). Haremos una descripción breve de cada una de éstas y, entonces, procederemos a la doctrina general de - San Juan que se les aplica.

Las noticias corporales.--Las noticias corporales son las que el entendimiento puede recibir por medio de los sentidos exteriores o por medio de la imaginación. El alma puede recibir cinco diferentes - clases de visiones corporales exteriores correspondientes a los cinco sentidos. Por medio de la vista, se pueden representar al alma figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos y figuras de ángeles, buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios". Por los oídos, el alma puede oir algunas palabras "ahora dichas por -- esas figuras que ven ahora sin ver quién las dice". Por el olfato se le comunican sobrenaturalmente "olores suavísimos sensiblemente, sin - saber de dónde proceden". En el gusto puede "sentir muy suave sabor, y en el tacto grande deleite, y a veces tanto, que parece que todas -- las médulas y huesos gozan y florecen y se bañan en deleite"(44).

Las visiones imaginarias, como indica su nombre, consisten en todas las aprehensiones, formas, figuras, imágenes que ordinariamente la imaginación recibe de los sentidos exteriores, sobrenaturalmente -- representados en este sentido sin recorrer a los exteriores, y pueden ser algo que pertenece a sólo uno de los sentidos exteriores o puede - ser una figura completa compuesta de las imágenes imaginativas de todos éstos(45).

Las noticias recibidas espiritualmente.--Ya hemos dicho que -- San Juan divide éstas en cuatro clases--visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales. Todas estas noticias se llaman --

espirituales y se distinguen de las anteriores por no ser comunicadas "al entendimiento por vía de los sentidos corporales, sino, sin algún medio de algún sentido corporal exterior o interior, se ofrecen al entendimiento clara y distintamente por vía sobrenatural pasivamente, -- que es sin poner el alma algún acto u obra de su parte"(46).

Hablando en sentido amplio, todas estas aprehensiones pueden - ser llamadas visiones "porque al entender del alma llamamos también -- ver del alma"(47). Todas las aprehensiones espirituales también tienen el nombre de visiones intelectuales. Pero, se distinguen entre -- sí, y se llaman con el nombre apropiado, de la manera siguiente. Lo - que el entendimiento recibe "a modo de ver", se llama visión; lo que - recibe como entendiendo o aprendiendo cosas nuevas es llamado revelación; lo que el entendimiento recibe "a modo de oír", San Juan lo designa locución; "y a lo que recibe a modo de los demás sentidos, como es la inteligencia de suave olor espiritual, y de sabor espiritual, y deleite espiritual que el alma puede gustar sobrenaturalmente, llamamos sentimientos espirituales"(48).

La doble división de las visiones espirituales.--Hay dos clases de visiones espirituales. La división se hace por base del objeto comunicado. Pueden representarse al entendimiento "a modo de ver" sin medio de ningún sentido, o substancias corpóreas o substancias separadas o incorpóreas. Las visiones de substancias corpóreas pueden ser - "de todas las cosas materiales que hay en el cielo y en la tierra", -- vistas por el alma en esta vida "mediante cierta lumbre sobrenatural de Dios, en la cual puede ver todas las cosas ausentes, del cielo y de la tierra"(49). Las visiones de substancias incorpóreas necesitan de una lumbre más alta que la dicha, la cual se llama "lumbre de gloria"(50). Estas no son para esta vida; y, si por casualidad, Dios da una de estas visiones a un alma, como lo hizo con Moisés, Elías y San Pablo, -- sólo es "por vía de paso, y esto, dispensando Dios o salvando la condición y vida natural, abstrayendo totalmente el espíritu de ella, y - que con su favor se suplan las veces naturales del alma acerca del cuerpo"(51). Aunque el entendimiento no puede ver tales visiones claramente en esta vida, con las excepciones ya mencionadas, puede sentirlas "en la substancia del alma con suavísimos toques y juntas, lo cual pertenece a los sentimientos espirituales"(52). De estas visiones de substancias incorpóreas a San Juan no le interesa tratar. Son de la - otra vida y no de ésta.

Las revelaciones espirituales.--San Juan define revelación como "descubrimiento de alguna verdad oculta o manifestación de algún -- secreto o misterio"(53). Existen dos divisiones de éstas. La primera es el "descubrimiento de verdades al entendimiento"; se llaman noticias intelectuales o inteligencias. La segunda clase de revelación -- es la "manifestación de secretos". Estas son revelaciones propiamente hablando(54).

Las noticias intelectuales de verdades desnudas, a su vez, --- tienen una doble división. Pueden ser acerca de Dios o acerca de criaturas. Las de Dios son sabrosas porque el alma siente altamente "de-- algún atributo de Dios. . . , y todas las veces que se siente, se pega en el alma aquello que se siente". En éstas consiste la contemplación pura(55). Tales noticias son reservadas para las almas que llegan a - la unión con Dios, "porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste en tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad

y así el mismo Dios esel que allí es sentido y gustado"(56). Algunos toques de unión ponetran la substancia del alma, y no sólo basta uno -- "para quitar al alma de una vez todas las imperfecciones que ella no -- había podido quitar en toda la vida, mas la deja llena de virtudes y -- bienes de Dios"(57). A estos divinos toques de unión con Dios San Juan dirige al alma.

La otra manera de estas noticiasintelectuales de verdades desnudas, como ya hemos dicho, tiene que ver con criaturas. Dice San Juan que "en éstas se encierra el conocimiento de la verdad de las cosas en sí y el de los hechos y casos que acaecen entre los hombres"(58). A -- éstas pertenecen el espíritu de profecía y el don de la discreción de - espíritus.

El segundo género de revelaciones es el descubrimiento de se--- cretos y misterios ocultos. Estas también pueden ser de dos maneras. - La primera tiene que ver con lo que Dios es en sí, como "la revelación del misterio de la Santísima Trinidad y unidad de Dios"(59). La segunda manera de estas revelaciones es de "lo que es Dios en sus obras". -- Aquí se incluye la revelación acerca de los otros artículos de la fe -- católica, tanto como la de acontecimientos y otras doctrinas relacionados con ellos. Se incluyen también en esta categoría "otras muchas cosas particulares que Dios ordinariamente revela, así acerca del universo en general como también en particular, acerca de reinos, provincias, y estados, y familias, y personas particulares"(60).

Las diferentes clases de locuciones interiores.--Las locuciones de origen sobrenatural que pueden acaecer al alma espiritualmente, es - decir, sin intermedio de algún sentido corpóreo, pueden reducirse a -- tres fundamentales--palabras sucesivas, palabras formales y palabras -- substanciales(61).

Las palabras sucesivas acaecen al alma cuando está recogida y - embebida "en alguna consideración muy atenta". El alma discurre consigo misma con tanta facilidad, y descubre tantas verdades nuevas que le parece que "no es él el que hace aquello, sino que otra persona interiormente lo va razonando, o respondiendo, o enseñando". Aunque puede ser que el Espíritu Santo ayude al alma en su razonar, estas palabras - sucesivas pueden ser provocadas por el diablo o por el alma misma(62).

El segundo género de palabras interiores que el alma puede recibir sin medio de algún sentido son palabras formales. Se distinguen de las ya mencionadas en tanto que no es necesario que el alma esté recogida aunque también puedan pasar en el alma en tal recogimiento. También las palabras formales son distintas a las sucesivas en que el alma es puramente pasiva; ninguna actividad por su parte las produce. Estas locuciones pueden ser de una palabras, dos o más, o aun sucesivas. --- Dios da estas palabras al alma "para enseñar o dar luz en alguna cosa" (63).

El último género de locuciones son las substanciales. Estas -- son como las formales en tanto que el alma no pone nada de suyo en ella Se reciben de modo completamente pasivo. Sin embargo, se distinguen de las formales por cuanto que con la recepción de una palabra substancial "imprime substancialmente en el alma aquello que ella significa". Si - la palabra es de Nuestro Señor y El le dice al alma: "Sea buena", el -- alma se hace buena. Estas palabras substanciales "son de tanto momento

y precio, que le son al alma vida y virtud y bien incomparable, porque le hace más bien una palabra de éstas que cuando el alma ha hecho toda su vida". Estas sirven mucho para llevar al alma a la divina unión,"y cuanto más interiores, más substanciales y más aprovechan". Según San Juan, "dichosa el alma a quién Dios le hablare"(64).

Los sentimientos espirituales.--El cuarto y último género de aprehensiones intelectuales, que pueden acaecer sobrenaturalmente al alma, son los sentimientos espirituales. Estos pueden ser de muchas maneras: "La primera, son sentimientos en el afecto de la voluntad. La segunda, son sentimientos en la substancia del alma". Las dos pueden ser de muchas maneras. Pero, en tanto que son sentimientos, "no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad". Sin embargo, San Juan los incluye en las noticias dadas al entendimiento porque "muchas y las más veces de ellos", por estos sentimientos, redunda en el entendimiento aprehensión y noticia o inteligencia". Como los sentimientos se reciben pasivamente en el alma, también las noticias que causan son recibidas pasivamente. Los sentimientos, y las noticias que causan, son toques de unión con Dios(65).

La doctrina general de San Juan sobre las noticias sobrenaturales.--Excluyendo la revelación de verdades desnudas al entendimiento acerca de Dios, palabras substanciales y los sentimientos espirituales, podemos dar la doctrina siguiente de cómo ha de haberse el espiritual en relación con las noticias sobrenaturales. La enseñanza de San Juan sobre éstas es negativa. El alma no debe admitirlas(66), y esto por varias razones. La primera y más principal es que estas noticias son finitas; Dios es infinito. Si el alma que ha entrado en la oración contemplativa las admite, sale del camino de la fe y deja de avanzar hacia la unión con Dios(67). Sólo la fe es el proporcionado medio para unir al alma con Dios; toda criatura, comunicada al alma sobrenatural o naturalmente, cae infinitamente corta respecto de este fin.

También hay la posibilidad de que tales fenómenos no procedan de Dios sino del alma misma o, aun peor, del diablo(68). Cuanto más exteriores sean, tanta más posibilidad hay de que puedan proceder del diablo. Por admitir estos fenómenos sobrenaturales, el alma corre el riesgo de ser engañada por poderes superiores al suyo. Y si no se engaña, siempre hay posibilidad de que caiga en una forma de soberbia o presunción(69).

Aun cuando estos fenómenos proceden de Dios existe el riesgo de ser engañado; y esto, por dos razones: "La una es por nuestra defectuosa manera de entenderlas, y la otra, porque las causas de ellas a veces son variables"(70). Un ejemplo que San Juan da de la primera, es que Dios prometió muchas veces a Abrahám que él recibiría la tierra de los cananeos. Lo que quiso decir Dios, era que daría esta tierra a los hijos de Abrahám en 400 años. Pero Abrahám se engañó, creyendo que él mismo la recibiría. San Juan da bastantes ejemplos semejantes. Pero, por el ejemplo dado, se ve la posibilidad de que aun cuando la noticia proceda de Dios, y aunque sea verdadera en sí, por nuestra defectuosa manera de entenderla, nos engañamos a nosotros mismos(71).

La segunda manera de ser engañado por noticias que proceden de Dios, se debe al hecho de que las causas por qué Dios hace la revelación, etc. se cambian. Un ejemplo para aclarar lo que quiero decir San Juan aquí, es que Dios había revelado que iba a destruir a la ciudad --

de Nínive en cuarenta días. Cuando terminaron los cuarenta días, Dios no la había destruído. La razón de esto era que "cesó la causa de esta amenaza, que eran sus pecados, haciendo penitencia de ellos; la cual si no hicieran, se cumpliera"(72). El alma, por tanto, ni debe desear visiones sobrenaturales, ni debe perder tiempo tratando de entenderlas aunque sean de Dios mismo.

Cómo se distinguen los fenómenos procedentes de Dios y los procedentes del diablo.--El origen de los fenómenos se conocen por sus efectos. Si los efectos en el alma son tales cosas como paz, humildad, levantamiento del alma a Dios, etc., es señal que las visiones, etc. han procedido de Dios(73). Si los efectos son sequedad, estimación de sí, voluntad inclinada a la vanidad, etc., es indicación que proceden del diablo(74). Pero, el alma ni debe perder tiempo tratando de determinar su origen. Este tiempo puede aprovecharse mejor por más desprendimiento y práctica de la pobreza espiritual(75).

Por qué se comunican estos fenómenos al alma.--En tanto que la recepción de estos fenómenos sobrenaturales trae consigo tanto peligro de decepción, uno puede preguntarse por qué se dan. San Juan resuelve este problema de la manera siguiente. Si Dios va a elevar al hombre de lo sensible a lo divino, suele hacerlo con orden y según el modo de la naturaleza humana misma. El conocimiento humano ordinariamente empieza por los sentidos exteriores, procede a los interiores y, luego, a lo espiritual. Dios empieza a limpiar los sentidos por la mortificación, sermones, misas, meditaciones, etc. Después de esto, para purificar los sentidos más, comunica a las almas visiones corpóreas manifestadas a los sentidos exteriores y, después, visiones imaginarias. Así, con orden y suavemente, Dios anda elevando al alma de lo más sensible y más palpable a lo más espiritual. No siempre es necesario guardar este orden. Dios sabe lo que conviene más para el alma. Pero al alma que no se desarrima de estos fenómenos "nunca dejaría de ser pequeñuelo niño, y siempre hablaría de Dios como pequeñuelo; porque asiéndose a la corteza del sentido, que es el pequeñuelo, nunca vendría a la substancia del espíritu, que es el varón perfecto"(76). El alma siempre no debe querer admitirlos aunque sean de Dios y aunque tengan buenos efectos. Los efectos comunicados a través de ellos acontecen quiera el alma admitirla visión o no. De hecho, los efectos son más grandes cuando estos fenómenos sobrenaturales son rechazados por el alma debido a su estado de más pureza espiritual(77).

Doctrina sobre revelaciones de verdades desnudas acerca de la divinidad, sobre palabras substanciales y sobre sentimientos espirituales.--La revelación de verdades desnudas acerca de Dios es pura contemplación, la cual sólo se goza por haber ya llegado a la unión divina o cerca de ella. La doctrina de San Juan sobre éstas es positiva. El hombre no sólo debe admitirlas; debe encaminarse a sí mismo para la recepción de éstas por "desnudarse y desasirse de todas las otras"(78).

Las palabras substancias, como el lector recordará, hacen en el alma el efecto de lo que significan. Son de mucho provecho para ella y sirven para unirla con Dios. En pocas palabras, el aviso de San Juan sobre éstas es "Habla, Señor, que tu siervo oye (1 Reg. 3, 10)"(79).

Al fin llegamos a los sentimientos espirituales. Estos son toques de la unión que redundan en el entendimiento. La doctrina de San Juan sobre éstos es más positiva que negativa. El alma debe recibirlos

pasivamente en su substancia o en su voluntad y, por consiguiente, en - el entendimiento. Sin embargo, no debe entrometer su capacidad natural -en ellos para no errar acerca de ellos y para no impedir su provecho - (80).

La esperanza y la memoria.--Cabe recordar al lector aquí que -- San Juan asigna las tres virtudes teologales a tres potencias humanas-- la fe se infunde en el entendimiento; la esperanza en la memoria; y la caridad en la voluntad. Para enderezar la memoria a la unión con Dios en pura esperanza, es preciso que la memoria, como el entendimiento en relación con la fe, sea vaciada de todos los objetos finitos que pueden caer en ella. Los géneros de objetos que pueden ser almacenados por - la memoria son tres---objetos naturales, objetos imaginarios y objetos - espirituales(81). Aquí, San Juan, por alguna razón, cambia un poco la terminología que usaba para la noche activa del espíritu del entendi--- miento. Si traducimos estos tres objetos en la terminología usada para el entendimiento, "naturales" son, como se indica su nombre, los que n turalmente se comunican al entendimiento y, luego, a la memoria(82). -- Los objetos imaginarios son constituidos por las visiones dadas a los - sentidos exteriores, a la imaginación, y parece también por las de origen puramente espiritual con la excepción de las revelaciones de verdades desnudas acerca de la divinidad(83). Las espirituales parecen ser las que quedan(84). Las tres maneras de noticias que pueden caer en la memoria, corresponden a estos objetos: son (otro cambio de terminolo--- gía) "naturales y sobrenaturales o imaginarias espirituales"(85).

Los objetos naturales de la memoria.--En tanto que el alma quiere alcanzar la unión con Dios, es menester que se aniquilen "las potencias acerca de sus operaciones"(86). La jurisdicción natural de las -- potencias y sus operaciones tiene que ser negada para que "sean infun-- didas e ilustradas de los sobrenatural"(87). Las noticias naturales de la memoria San Juan las define como "todas aquellas que puede formar de los objetos de los cinco sentidos corporales. . . , y todas las que a - este talle ella pudiere fabricar y formar". Es preciso que el alma se desnude de todas estas noticias y formas y procure "perder la aprehen-- sión imaginaria de ellas de manera que en ella no le dejen impresa noticias ni rastro de cosa, sino que se quede calva y rasa, como si no -- hubiese pasado por ella, olvidada y suspendida de todo"(88).

Esta parece ser una doctrina dura; y de veras es, si uno se olvida que San Juan está hablando a personas que ya han entrado en la noche pasiva del sentido(89). Pero, de todos modos, aun tomando esto en cuenta, sería imposible que el alma, por sus propias esfuerzas, se va-- cía de sus propias operaciones y se levante a unirse con lo sobrenatural. El alma tiene que hacer todo cuanto pueda para que Dios mismo la ayude: "Y así, al modo que de su parte va entrando en esta negación y - vacío de formas, la va Dios poniendo en la posesión de la unión"(90). - El alma tiene que ser puesta en la noche pasiva del espíritu y allí ser desunida totalmente "de todas las formas que no son Dios, pues Dios no cae debajo de forma ni noticia alguna distinta"(91). Cabe repetir que Dios no hace su parte hasta que el alma haga por la suya todo lo humanamente posible de purgar su propia memoria de todas estas aprehensiones para unirla con Dios.

Sin embargo, desde el punto de vista católica ortodoxo, parece caber el problema siguiente: El llegar a tal pureza de noticias en la memoria parece ser una destrucción de la naturaleza humana en lugar de

la perfección de ella. Se puede objetar que el hombre quedará "como -- bestia, olvidado, y aun peor, sin discurrir ni acordarse de las necesidades y operaciones naturales"(92). Y San Juan no niega toda la objección. No niega que el alma a veces quedará en un olvido grande, y aun dice lo siguiente:

> A lo cual respondo que es así, que cuanto más va uniéndose la - memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas hasta perderlas del todo, que es cuando en perfección llega al estado de unión. Y así, al principio, cuando ésta se va haciendo, no puede dejar de traer grande olvido acerca de todas las cosas, pues se le van rayando las formas y noticias, y así hace muchas faltas a--- cerca del uso y trato exterior, no acordándose de comer ni de beber ni si hizo, si vió, si no vió, si dijeron o no dijeron por el absorbimiento de la memoria en Dios(93).

Sin embargo, una vez que el alma llega a la posesión del hábito de la unión con Dios no es así. El hombre no queda como bestia, ni la naturaleza humana destruída. La negación de que habla San Juan no es - de destrucción sino de superación. Son las operaciones naturales que - se niegan; la naturaleza del sujeto de la negación permanece humano. -- Las operaciones humanas, filosóficamente hablando, se relacionan a su - naturaleza como accidentes a su substancia. La negación de las operaciones humanas por las divinas entraña un cambio accidental y no un cambio substancial. Las operaciones naturales humanas se niegan, pero lo humano se conserva como sujeto de la negación, y como el sujeto por el cual las operaciones divinas existen. Las operaciones divinas superan las humanas naturales, pero de todos modos adhieren en la substancia -- humana y, por tanto, son humanas. Una vez alcanzado el hábito de unión el alma anda con mucha más perfección acerca de sus necesidades y acerca de las obras convenientes. La razón de esto no es que su memoria -- ahora use imágenes almacendas con mayor perfección. Al contrario, estas imágenes ya han sido borradas. El alma anda con mucha más perfección en lo que hace porque "desfallece del todo la memoria y las demás potencias en sus naturales operaciones y pasan de su término natural al de Dios, que es sobrenatural; y así, estando la memoria transformada en Dios, no se lo pueden imprimir formas ni noticias de cosas". En este - estado, la memoria opera por intervención divina. Dice San Juan lo siguiente acerca de esto:

> Y de aquí es que las obras de las tales almas sólo son las que convienen y son razonables, y no las que no convienen; porque el -- espíritu de Dios las hace saber lo que han de saber, e ignorar lo - que conviene ignorar, y acordarse de lo que se han de acordar sin - formas o con formas, y olvidar lo que es de olvidar, y las hace amar lo que han de amar, y no amar lo que no es en Dios. Y así, todos los primeros movimientos de las tales almas son divinos; y no - hay que maravillar que los movimientos y operaciones de estas potencias sean divinos, pues están transformadas en ser divino(94).

La disposición humana para la actividad divina de la virtud --- teologal de la esperanza consiste en que "ordinariamente el espíritu -- tenga esta cautela: en todas las cosas que oyere, viere, oliere, gustare o tocare, no haga archivo ni presa de ellas en la memoria, sino que las deje luego olvidar, y lo procure con la eficacia (si es menester) - que otros acordarse; de manera que no le quede en la memoria alguna noticia ni figura de ellas, como si en el mundo no fuesen, dejando la me-

moria libre y desembarazada, no atándola a ninguna consideración de arriba ni de abajo, como si tal potencia de memoria no tuviese, dejándola libremente perder en olvido, como cosa que estorba. Pues todo lo natural, si se quiere usar de ello en lo sobrenatural, antes estorba que ayuda"(95). En esta cita, claro está que San Juan no sólo habla del discurso de la imaginación sino de todas las cosas inútiles. Se sigue que esta purgación activa de la esperanza ya empieza en la noche activa del sentido. Como parte de la activa del espíritu, en lo que toca a su objeto natural, el alma activamente consiente en el vacío de sus potencias por Dios, y practica mayor pureza en no almacenar cosas que no tienen que ver con la perfección.

Los daños que resultan del recuerdo de objetos naturales.--San Juan distingue tres daños principales que surgen del deseo de almacenar objetos naturales en la memoria. La primera es por parte del mundo. Claro está que la memoria muchas veces es fuente de error, haciendo que el alma crea que tal o tal pasó porque no puede recordar el acontecimiento bien. Así, el querer usar la memoria puede inducir al alma a muchas imperfecciones, juicios temerarios, preocupaciones inútiles, apegos a cosas no presentes, vana esperanza, etc., etc. El segundo daño positivo es que el diablo mismo puede introducir formas en la memoria, de suerte que si el alma les hace caso, puede caer en odios injustos, etc. Aunque haya mucha semejanza en los dos primeros daños, las fuentes de ellos son distintas(96).

El tercer daño que resulta de no mortificar la memoria en lo que toca a objetos naturales es privativo, privando al alma del bién moral y espiritual. Ya que el bién moral del alma consiste en "la arrienda de las pasiones y freno de los apetitos desordenados; de los cuales se sigue en el alma tranquilidad, paz y sosiego y virtudes morales, que es el bién moral", si el alma se ocupa con algo en su memoria, se inquieta o "queda movida y alterada, o en poco o en mucho, acerca de aquella cosa". Y el alma que no está en paz consigo misma no puede recibir el bién espiritual de Dios. En cuanto el alma se ocupa con noticias en la memoria, tanto más se quita su atención de Dios y tanto menos puede unirse con El(97).

Las aprehensiones imaginarias y noticias sobrenaturales.--Por aprehensiones imaginarias y noticias sobrenaturales, San Juan quiere decir todas las que quedan con la excepción de verdades desnudas acerca de Dios. San Juan trata aquí de todas las visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos que vienen al alma por vía sobrenatural; es decir, que trata de las que son claras y distintas(98).

Hay cinco daños que siguen el apego a la memoria de éstas. El primer daño que puede acontecer al alma es que se equivoca acerca de estas noticias sobrenaturales, creyéndo que las de Dios son del diablo y viceversa. Además de este peligro, el alma que se apega a estas cosas, identificándolas con la santidad, es apta para crecer "en propia estimación y vana presunción", creyéndose mucho más santa que en verdad es. Los otros tres daños son respectivamente los siguientes: el alma se deja en peligro de ser engañada por el diablo; por su apego a estas noticias, sean de Dios o no, se prohibe la unión con Dios por la esperanza, ya que su esperanza es de lo visible en lugar de lo invisible; y finalmente, tal alma juzga muy bajamente de Dios, prefiriendo tener en su memoria imágenes finitas en lugar de unirse con El por la virtud de la esperanza(99).

A pesar de los daños enumerados que siguen del apego a éstas, cuando el recuerdo de ellas le causan al alma amor de Dios, San Juan permite que se recuerden. En su mente, hay que distinguir entre el deseo de estas visiones como fines en sí y el uso de ellas como medios por los cuales se ama a Dios más. De esto dice lo siguiente:

> Cuando acaeciere a alguna alma tener en sí las dichas figuras formalmente, bien podrá acordarse de ella para el efecto de amor que dije, porque no le estorbarán para la unión de amor en fe, como no quiera embeberse en la figura, sino aprovecharse del amor, dejando luego la figura; y así, antes le ayudará(100).

Las noticias espirituales que caen en la memoria.--Aquí San Juan no habla de noticias que pueden caer en la fantasía, imaginación, o memoria corporal, sino de las que "caen debajo de reminiscencia y memoria espiritual". Estas son "las inteligencias de verdades desnudas en el entendimiento". Como el lector tendrá en cuenta, San Juan distinguió dos clases de estas verdades desnudas: "unas increadas y otras de criaturas".

En lo que toca a las segundas, en tanto que pertenecen al mismo género que las tratadas en el párrafo anterior(101), San Juan dice que cuando el recuerdo de ellas levanta la atención del alma a Dios en amor, se pueden recordar. De otro modo, no. Pero, de las noticias increadas, dice que el alma debe procurar "acordar las veces que pudiere, porque le harán grande efecto"(102). La razón, por supuesto, es que tales toques son toques de unión con Dios; y es a esta unión que San Juan está dirigiendo al alma.

Las cuatro afecciones de la voluntad.--Ya hemos visto que San Juan distingue cuatro afecciones de la voluntad. Las mencionó en el capítulo XIII de la Noche activa del sentido(103). Ahora, tratando más específicamente de la voluntad y su purgación, el Santo vuelve sobre este tema, desarrollándolo con más detalle. Como el lector recordará, las afecciones de la voluntad son cuatro--gozo, esperanza, dolor y temor. Estas afecciones, dice cuando están desenfrendadas, llevan al alma a todo vicio; y cuando están ordenadas, nacen en el alma todas las virtudes(104). Todas dependen del gozo. El gozo mismo puede ser de dos clases: el gozo activo, "que es cuando el alma entiende distinta y claramente de lo que se goza"; y el gozo pasivo, "en que se puede hallar la voluntad gozando sin entender cosa clara y distinta". El gozarse o no del primero está en la mano del alma; el segundo depende no del alma sino de Dios(105), y consiste, por supuesto, en la contemplación.

Tomando en cuenta el doble orden que debe existir en las acciones humanas, San Juan dice que el alma no debe gozarse "sino de lo que es puramente honra y gloria de Dios", ni debe tener "esperanza de otra cosa, ni se duela sino de lo que a esto tocare, ni tema sino a sólo Dios"(106). Así debe enderezarse en todos los seis géneros de bienes en los cuales el alma puede gozarse activamente, los cuales son temporales, naturales, sensuales, morales, sobrenaturales y espirituales. Dando su doctrina general sobre estos bienes, San Juan dice que "la voluntad no se debe gozar sino sólo de aquello que es gloria y honra de Dios, y que la mayor honra que le podemos dar es servirle según la perfección evangélica; y lo que es fuera de esto, es de ningún valor y provecho para el hombre"(107). Procedemos ahora a la explicación de

la división de bienes ya hecha.

Los bienes temporales.--El primer género de bienes de que el alma puede gozar son los temporales. En éstos se incluyen "riquezas, estados, oficios y otras pretensiones, e hijos, parientes, casamientos etc."(108). El alma no ha de gozar en éstos como fines en sí, sino sólo en su relación con Dios. Como no se pueden enumerar todos los daños que pueden resultar de tener la voluntad aficionada a estos bienes, San Juan se limita a dar uno y esto es el daño privativo, el apartarse de Dios. De este daño, se encuentran cuatro grados. El primero es que el alma vuelve atrás con el resultado inmediato de "embotamiento de la mente acerca de Dios". Este efecto toma lugar sin que haya pecado mortal en el alma. El efecto se debe meramente al gozo de la voluntad en los bienes temporales. El segundo grado de esta privación es que el alma anda mucho más libremente en las cosas temporales, no sólo considerando su apego a los de poca importancia en relación a su vida espiritual, sino también apartándose de las cosas de Dios para gozar de estos otros. Cuando esto segundo grado es consumado, San Juan dice que "ya los que están en este segundo grado, no solamente tienen oscuro el juicio y entendimiento para conocer las verdades y la justicia como los que están en el primero; mas aun tienen ya mucha flojedad y tibieza y descuido en saberlo y obrarlo"(109). En este estado, el alma no está sin malicia.

El tercer grado es aun peor. En éste, el alma está tan engolfada en las cosas del mundo que no cumple con lo que la obliga la ley de Dios. Estas almas "tienen grande olvido y torpeza acerca de lo que toca a su salvación, y tanta más viveza y sutileza acerca de las cosas del mundo"(110). De este punto, sigue el cuarto, en el cual el alma se olvida completamente de Dios y de su salvación. Su corazón está puesto "en el dinero, como si no tuviese otro Dios"(111).

Los bienes naturales.--El segundo género de bienes de que el alma suele gozar son los naturales. Incluídos en estos son "hermosura, gracia, donaire, complexión corporal y todo los demás dotes corporales; y también en el alma, buen entendimiento, discreción, con las demás cosas que pertenecen a la razón"(112). Los daños que resultan del gozo de éstos son principalmente los seis siguientes: el primero, vanagloria con presunción y soberbia que causan desestima del próximo; el segundo, estos bienes mueven "el sentido a complacencia y deleite sensual y lujuria"(113). El tercero es que el alma cae "en adulación y alabanzas vanas, en que hay engaño y vanidad". Y los otros tres daños son respectivamente el embotamiento de la razón, "la distracción de la mente en criaturas" y, al fin, flojedad de espíritu y tibieza (114).

Los bienes sensuales.--Por bienes sensuales, San Juan entiende todo lo que puede caer o en los sentidos exteriores o en los sentidos interiores. Si estos levantan al alma a "gozar en Dios", son buenos y sirven al fin para el cual las crió Dios. Cuando tal es el efecto, el alma debe aprovecharse de ellos. Sin embargo, hay que ejercitar prudencia en este asunto, notando el efecto que tal gozo deja "porque muchas veces muchos espirituales usan de las dichas recreaciones de sentidos con pretexto de oración y de darse a Dios, y es de manera que más se puede llamar recreación que oración y darse gusto a sí mismos más que a Dios", de la cual sacan imperfecciones en lugar de mayor amor de Dios(115).

Los bienes morales.--Los bienes morales son principalmente la posesión de las virtudes morales. Estos bienes merecen más gozo de la voluntad que las otras tres clases ya tratadas. Las virtudes valen en sí porque causan en el alma "la paz y tranquilidad, y recto y ordenado uso de la razón, y operaciones acordadas". Son en sí mismas dignas -- del gozo natural de la voluntad. Pero, el cristiano no debe quedar satisfecho con lo natural y sus efectos, no importa hasta que grado humanamente sea en sí dignos de gozo. El cristiano sólo debe gozar "en la posesión y ejercicio de estos bienes morales" en tanto que están -- hechos o poseídos por amor de Dios y "le adquieren vida eterna". Si - el cristiano realiza esas virtudes sin amor de Dios, entonces, no valen nada delante de El(116).

Los bienes sobrenaturales.--Los bienes que San Juan llama aquí sobrenaturales son los dones gratis datae. Se incluyen la obra de milagros, profecía, etc. El fin por el cual Dios da estos dones a algunas almas es para el provecho espiritual de otros hombres, para excitarlos a la práctica de la virtud. De un provecho temporal (milagros o profecía), sigue el provecho espiritual, que Dios sea "conocido y -- servido por estas obras". Ya que hay estos dos provechos, el alma no debe gozarse del primero; porque sin el segundo, estas obras no valen nada. Tales obras aun un alma en el estado de pecado mortal puede ejercitar. El hombre sólo debe gozar en estos bienes en la medida en - que se cumple el segundo provecho de ellos.(117).

Los bienes espirituales.--Por bienes espirituales, se entienden "todos aquellos que mueven y ayudan para las cosas divinas y el -- trato del alma con Dios, y las comunicaciones de Dios con el alma"- -- (118). De estos, hay dos clases: bienes espirituales sabrosos y bienes espirituales penosos. De los sabrosos también hay dos géneros: -- los que son "de cosas claras que distintamente se entienden, y otros,- de cosas que no se entienden clara ni distintamente". Hay semejante - división de los penosos: unos son de cosas claras y distintas y otras confusas y oscuras. Como los bienes penosos pertenecen a las noches - pasivas, y también los sabrosos que son oscuros, San Juan sólo trata - aquí de los bienes sabrosos "que son de cosas claras y distintas"(119). Distingue cuatro clases de bienes espirituales--motivos, provocativos, directivos y perfectivos. Sin embargo, se murió antes de terminar el tratamiento de los provocativos(120).

Los bienes motivos.--Los bienes motivos son cosas como imágenes, retratos de santos, oratorios y ceremonias. Según San Juan, la - Iglesia usa de las imágenes y retratos de Santos para reverenciar a -- los Santos y para despertar nuestra tibieza y mover la voluntad a devoción. Sin embargo, pueden surgir en su uso mucha vanidad y gozo desordenado. Muchas personas, en lugar de dejar la imágen atrás y buscar su uso en la devoción interior, pasan su tiempo "en el ornato y -- curiosidad exterior, de manera que se agrade y deleite el sentido y se quede el amor y gozo de la voluntad en aquello. Lo cual totalmente -- impide al verdadero espíritu, que requiere aniquilación del afecto en todas las cosas particulares". Sigue una crítica de San Juan que se - puede aplicar en nuestros días. El dice que algunas personas hacen un uso abominable de las imágenes, vistiéndolas en trajes vanos del mundo, canonizando así sus propias vanidades. Además, dice que la devoción - de tales almas queda reducida "en poco más que en ornato de muñecas, - no sirviéndose algunos de las imágenes más que de unos ídolos en que tienen puesto su gozo"(121). Pero el alma que es verdaderamente devota

busca la viva imágen "dentro de sí, que es Cristo crucificado, en el cual antes gusta de que todo se lo quiten y que todo le falte"(122). El alma, aun si ha recibido favores sobrenaturales por medio de una imagen particular, no debe querer "embeber el sentido en ella, ahora sea corporal la imagen, ahora sea imaginaria; ahora de hermosa hechura, ahora de rico atavío; ahora le haga devoción sensitiva, ahora espiritual; ahora le haga muestras sobrenaturales"(123).

Los oratorios y lugares de oración.--En lo que toca a los oratorios, el fiel puede sufrir del defecto de añadir muchas imágenes, etc., porque lo que cree es devoción es nada más que "condición y apetito natural"(124). Además, San Juan dice que las fiestas religiosas deben celebrarse como fiestas religiosas. Pero en éstas tambien lo humano puede quitar de lo divino. Muchas personas van a las fiestas sólo para "ver o ser vistos, ahora para comer, ahora por otros sus respectos". Y los que celebran las fiestas ponen en ellas "cosas ridículas e indevotas para incitar a risa la gente, con que más distraen; y otros ponen cosas que agraden más a la gente que la muevan a devoción". Dios sólo debe ser servido "por ser El quién es, y no interponiendo otros fines"(125).

Aquí pudiéramos perder la unidad de la doctrina de San Juan sobre las noches si no advertimos que habla en esta sección a las almas que han entrado en la noche pasiva del sentido, es decir, con respecto a los bienes espirituales motivos. Excluyendo los extremos condenables ya mencionados, San Juan dice que a los principiantes "bien se les permite y aun les conviene tener algún gusto y jugo sensible acerca de ellos"(126). Así, por este gusto sensible en los bienes motivos dejan los del mundo. Pero si el alma va a progresar en la vida espiritual, tiene que desnudarse de tales afectos--principiante o no--adorando a Dios en espíritu y en verdad, usando los bienes motivos para su fin y no quedando el apetito en ellos.

Los bienes provocativos.--Los bienes provocativos, como indica su nombre, "son los que provocan o persuaden a servir a Dios". Consisten en las predicaciones. Como bienes de que la voluntad puede gozar vanamente, pueden considerarse por parte del predicador y por parte de los oyentes. En lo que toca al predicador, él debe considerar su predicación como ejercicio espiritual y no embarazarse con vano gozo. Sus palabras no tendrán más efecto que lo que él tenga de vida espiritual. El predicador no debe poner tanto cuidado en su estilo de presentación, sino en su propia vida cristiana. Así su predicación tendrá más efecto(127).

Aunque la Subida queda interrupida aquí, sin terminar la tarea que San Juan había querido, podemos tratar de adivinar lo que quedaba. Acerca del vano gozo de los oyentes, podemos decir que los oyentes pueden tener apego a cierto predicador, a cierto estilo de predicación, apego al estilo del predicador en lugar de aceptar sus palabras y ponerlas en práctica, etc.

Los bienes directivos pueden ser cosas como el director espiritual. Si esto es cierto, hemos visto algunas indicaciones de la doctrina de San Juan acerca de esto cuando habló de las imperfecciones de los principiantes(128). Los bienes perfectivos pueden incluir el apego a la vida comunitaria religiosa, más interés en la comunidad que en usarla como medio remoto para alcanzar la unión con Dios. Muchos re--

ligiosos suolen olvidar que la comunidad y la aceptación por ella es - sólo un medio remoto y no un fin en sí. La vida comunitaria religiosa diariamente ofrece al alma muchas oportunidades de mortificarse. El - religioso no debe apegarse a los hermanos de su orden, no debe apegarse a su regla, recordando que ésta también es un medio remoto, ni debe apegarse a la historia de su orden dentro de la de la Iglesia, ni debe apegarse a sus santos, recordando siempre que la gloria de su orden y la gloria de la Iglesia no consisten en una gloria pasada sino deben - ser en el presente por su propia espiritualidad. En todo, el alma debe usar estas cosas como medios remotos para alcanzar su fin que es -- Dios. El alma ha de ir a Dios, disponiendo su voluntad para la acti-- vidad de la caridad divina, y no apegándose a los medios remotos que - conducen a este fin.

Quiza bajo la clasificación de bienes perfectivos, San Juan -- hubiera incluído un tema de nuestros días, es decir, el movimiento litúrgico. Hubiera visto lo positivo en ello pero, a la vez, hubiera -- criticado a sus partidarios que lo llevan a extremos. Les hubiera recordado que la litúrgia existe para el hombre y no el hombre para la - litúrgia, que la oración repetida en forma mecánica no es oración, ni - sirve para llevar al hombre a Dios, que las oraciones vocales de la -- misa sólo son medios remotos para la unión con Dios; y hubiera puesto en la categoría de maestros espirituales que no saben qué es espíritu a los sacerdotes que impiden la obra del Espíritu Santo por esforzar - que toda la comunidad repita las oraciones vocales a la manera de un - perico, cuando algunos tienen ganas de quedar en una advertencia amo-- rosa en Dios, el fin por el cual existen las oraciones vocales. Les - hubiera recordado, por tanto, que el sacerdote con quien se unen durante la misa no es el Fulano en el altar sino Jesucristo, que el sacri-- ficio de la misa debe vivirse todo el día por la práctica de un des--- prendimiento progresivo de apegos, etc., que la santidad no consiste - en la observancia de un ritualismo, que el éxito del movimiento litúrgico no se debe necesariamente a razones sobrenaturales, sino que puede explicarse bien, como lo hace el agustino César Vaca(129), por razones naturales. Y finalmente, la hubiera criticado toda tendencia de hacer de la participación en la misa diversión en lugar de adoración.

La noche activa de la voluntad comparada con la noche activa - del sentido.--Como hemos visto, no se puede distinguir la noche del -- entendimiento en relación a visiones sobrenaturales, etc., de la noche activa del sentido(130). Lo mismo se aplica respecto a la noche activa de la voluntad. Temporalmente la noche activa del espíritu empieza con la entrada del alma en la noche pasiva del sentido. Estrictamente hablando, consiste en contemplar en lugar de meditar. El alma que ha entrado en el estado de contemplación ya no necesita la meditación para conocer sus defectos y amar a Dios. La contemplación misma infunde estos efectos en ella. La noche activa del espíritu, en relación con la voluntad, parece ser una exposición más amplia de la de la noche activa del sentido, y cuyo fin es la práctica de una mayor pureza en la mortificación que la de la noche activa del sentido.

El título Noche activa del sentido puede ser engañoso. San -- Juan nos ha dicho que no se trata de los primeros movimientos de los - sentidos o los apetitos naturales. Estos "poco o nada impiden para la unión al alma cuando no son consentidos (subrayado es nuestro)", es -- decir, cuando no son voluntarios(131). San Juan usó casi todo el ca-- pítulo XI del primero libro de la Subida para aclarar que habla de a--

petitos voluntarios, del consentimiento de la voluntad a los movimientos sensibles, y no de los primeros movimientos mismos/ En capítulo - XII del mismo libro, hace explícito que los apetitos que pueden causar los cinco géneros de daños positivos y el daño privativo son los voluntarios(132). San Juan explicó en el primer libro de esta obra que --- "no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan--pues no entra en ellas --, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella (133)". La afección de que San Juan habla en la noche activa del sentido es una afección de la voluntad. Los apetitos sensibles sólo dirigen la atención de la voluntad a los objetos sensibles. Hay bastantes otros lugares en la Noche activa del sentido, donde San Juan habla de la afección desordenada de la voluntad(134). La noche de la purgación activa de la voluntad, en relación a los bienes tratados, empieza con la del sentido.

Quizás para aclarar por qué San Juan habla de la purificación activa de la voluntad no sólo en la noche del sentido sino también en la del espíritu, podemos decir lo siguiente. En la noche del sentido, lo principal es el objeto de la voluntad. La voluntad no deja de funcionar naturalmente o sería imposible meditar. En la noche activa del sentido San Juan, se interesa más por vaciar la voluntad de sus objetos y no por su operación.

En algunos casos, San Juan distingue el gozo que la voluntad - puede tener de cosas en la noche activa del sentido del gozo no permitido cuando entra en el estado de contemplación. En relación a las -- imágenes, etc., San Juan hasta dice que algún gozo de éstas es necesaria para el principiante. Pero una vez entrado en la contemplación, - no es lícito(135).

En suma, en lo que toca a lo principal de la noche activa del espíritu, hay una distinción clara entre la noche activa del sentido - y la del espíritu. En aquella, las operaciones naturales no se niegan; en ésta, se niega porque Dios ha empezado a infundir las operaciones de las virtudes teologales. Por lo demás, la distinción entre estas dos noches no es bien clara.

Las virtudes teologales y la noche activa del espíritu.--Huelga decir que todos los autores mencionados en el primer capítulo, que sostienen dos modos de obrar de las virtudes teologales, un modo humano y el otro divino, sostendrían que estas virtudes obran de modo humano en lo que se refiere a las negaciones del alma en esta noche del espíritu(136). Al fin y al cabo, la división de la noche activa del - espíritu (libros II y III de la Subida) es según las facultades humanas con respecto a las virtudes teologales correspondientes. Sin embargo, si aplicamos nuestro principio filosófico fundamental, se ve -- que en las negaciones del alma no se trata de una operación de modo -- humano de estas virtudes sino de la disposición permitiendo la recepción contínua y más profunda de su operación.

Para San Juan, siempre existe un principio filosófico que nunca cansa de repetir, él de la transcendencia de Dios. Se hallan implicados con éste, el principio filosófico de que los medios han de ser proporcionados a su fin, y la consiguiente imposibilidad de cualquier operación de modo humano de alcanzar a Dios o de elevarse al nivel sobrenatural, aun con la presencia de las llamadas gracias actuales ordinarias, es decir, de las que no superan el modo humano de obrar. La

negación en sí misma no es proporcionada al fin hacia el cual San Juan dirige al alma. Sin el elemento positivo, es decir, la recepción de - la contemplación, la negación sería, como dice San Juan, un hacer nada o un quedar en un vacío(137). Se sigue de estos principios fundamentales, que las negaciones humanas de las operaciones de las facultades espirituales del hombre y la negación más completa en lo que se refiere a sus objetos no entrañan el ejercicio activo de las virtudes teologales sino la disposición para su continuada operación.

Que éste es el pensamiento de San Juan, podemos verlo de la consideración de unas citas tomadas de los libros segundo y tercero de la Subida. Ante todo, es preciso subrayar que la entrada en la noche activa del espíritu supone ya la entrada en la pasiva del sentido. San Juan hace bien explícito que en la Subida no es su intención hablar de todas las almas sino de sólo aquellas "que han comenzado a entrar en - estado de contemplación"(138). La instrucción de los últimos dos libros de la Subida consiste en dar "doctrina para pasar adelante en contemplación a unión de Dios"(139). No se trata de activamente practicar las virtudes teologales bajo la influencia de "gracias actuales ordinarias", sino de "inducir las tres potencias del alma" "a estas tres virtudes"(140), de vaciar las potencias tanto como humanamente posible, una vez comenzada la contemplación, "para que se dé lugar a - que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural"(141).

La negación emprendida de modo humano no es la práctica de las virtudes teologales sino que es la disposición para ella. San Juan claramente afirma que el alma se dispone activamente para entrar en la noche de la fe(142). Si el alma hace caso a las noticias claras del - entendimiento, esto basta para "impedir la comunicación del abismo de la fe; en la cual sobrenatural y secretamente enseña Dios al alma y la levanta en virtudes y dones como ella no sabe"(143). Se rechazan estas comunicaciones claras para "quedarse a oscuras en fe", y dejarse - guiar por ella a la divina unión(144). Se pasa adelante en la oscuridad de la fe contemplativa por disponerse para una operación más pura de ella(145). Las negaciones del alma le disponen activamente para que Dios le infunda y aumente estas virtudes(146), y para que éstas hagan en ella el "vacío de las potencias"(147).

Hemos dicho ya bastante para enseñar en que las operaciones de las virtudes teologales no consisten. Para San Juan de la Cruz, estas virtudes no pueden practicarse de modo humano, ni con la ayuda de las llamadas gracias actuales ordinarias. En la noche que apenas terminamos a resumir y discutir, San Juan no sólo ve tales gracias actuales - como visiones, locuciones, etc. como incapaces de ayudar al hombre a - elevarse a los actos de estas virtudes sino que avisa del peligro envuelto en ellas. Ni los buenos pensamientos y meditaciones son proporcionados a estas virtudes. Para no equivocarnos en adelante acerca de la importancia de la fe y las otras virtudes teologales para efectuar la transformación participante del alma en Dios, y para no equivocarnos acerca de la significación correcta y de la naturaleza de éstas virtudes, nos conviene tratar en algún detalle de la fe y de la caridad como San Juan mismo las entendió.

NOTAS

(1) JU-S, I, II, 1.
(2) Ibid., 5.
(3) Ibid., 1.
(4) JU-S, II, I, 3.
(5) Ibid., 2. Véase S, I, II, 5.
(6) JU-S, II, I, 2.
(7) JU-S, I, II, 1.
(8) Ibid., 5.
(9) JU-S, II, II, 1.
(10) Ibid. Véase JU-S, I, II, 4.
(11) CM-C, 54-59; CR-SA, 174-188, 217-228.
(12) CR-SA, 217-228.
(13) Ibid. En página 221, Crisógono no admite que su interpretación pone en duda la unidad de la Subida-Noche.
(14) IS-TE, 481-485.
(15) UR-VE, 521; EM-NO, 15; KA-CO, 54-55; FRA-IN, 24-25, 120; JUA-DI, 28-31; FE-VI, 344; GAB-UN, 239; GAB-DO, 3-4, 8-11; BR-SP, 90, SI-OB, I, 263, 265, 267-271, 291-292, 294; ST-SC, 33ss.; PE-OB, I, 1-2, - 315-317; BA-SA, 587; GAR-TR, 591, nota 1, 758-759; AR-EV, 414; LU-IN, 499-501.
(16) JUA-DI, 49.
(17) Ibid., 46, 53-58.
(18) Ibid., 47.
(19) EM-NO, 14-15; FRA-IN, 120.
(20) GAB-DO, 31.
(21) Ibid., 10; JUA-DI, 57-58.
(22) AR-EV, 414. En la nota, de las señales de la Subida. En el texto, da las señales de la Noche, demostrando que sostenía que estas señales son las mismas. GAR-TR, 591. Véase nota 1 en aquella página. BA-SA, 587.
(23) JU-S, II, III, 5.
(24) JU-CA, XIII-XIV, 5, 23-24; CB, XIV-XV, 5, 23-24; CB, XXXIX, 13.
(25) JU-S, II, I, 2.
(26) Véanse JU-N, I, X; S, II, XIII.
(27) JU-S, II, IV, 2.
(28) Ibid.,
(29) Ibid., 4.
(30) JU-LI, III, 32; N, I, I, 1.
(31) JU-N, I, I, 1.
(32) JU-CB, I, argumento. Por supuesto, la denominación de las - almas como principiantes, aprovechantes, y perfectos no es nueva. Cuando San Juan la usó, ya tenía una historia bastante larga. Véanse también TA-ST, 2-2, 24, 9c; 183, 4c; 184, 2c, 3 ad 2.
(33) JU-S, II, IV, VIII, IX, XII entre muchos.
(34) JU-S, II, VIII, entre muchos.
(35) JU-S, II, I, 2.
(36) JU-N, II, I, 2.
(37) JU-N, II, II, 3.
(38) Ibid., 1, 3.
(39) JU-S, II, IV, 4.
(40) JU-S, II, XVII, 7.
(41) JU-S, II, XI, 3, 6, 7; XVII, 7.
(42) San Juan usualmente incluye la memoria corporal y la espiritual bajo el nombre de memoria.

(43) JU-S, II, X.
(44) JU-S, II, XI.
(45) JU-S, II, XVI.
(46) JU-S, II, XXIII, 1.
(47) Ibid., 2.
(48) Ibid., 3.
(49) JU-S, II, XXIV, 1.
(50) Ibid., 2.
(51) Ibid., 3.
(52) Ibid., 4.
(53) JU-S, II, XXV, 1.
(54) Ibid., 2.
(55) JU-S, II, XXVI, 3.
(56) Ibid., 5.
(57) Ibid., 6.
(58) Ibid., 11.
(59) JU-S, II, XXVII, 1.
(60) Ibid.
(61) JU-S, II, XXVIII.
(62) JU-S, II, XXIX.
(63) JU-S, II, XXX.
(64) JU-S, II, XXXI.
(65) JU-S, II, XXII.
(66) JU-S, II, VIII, XI; XVI, XVII, 9.
(67) JU-S, II, XI, 7; XVI, 12; XXX, 5.
(68) JU-S, II, XI, 3, 6, 7; XVII, 7.
(69) JU-S, II, XI, 5.
(70) JU-S, II, XIX, introducción.
(71) JU-S, II, XIX.
(72) JU-S, II, XX, 2.
(73) JU-S, II, XXIV, 10; XXX, 3.
(74) JU-S, II, XXIX, 10; XXX, 4.
(75) JU-S, II, XI, 2, 3, 6, 7; XVII, 7; XXV, 5.
(76) JU-S, II, XVII, 6.
(77) JU-S, II, XVII.
(78) JU-S, II, XXVI, 10.
(79) JU-S, II, XXXI, 2.
(80) JU-S, II, XXXII, 4.
(81) JU-S, III, I, 2.
(82) JU-S, III, II.
(83) Compáre JU-S, III, VII con S, III, XIV.
(84) JU-S, III, XIV. Hay lugar de interpretar que se incluyen -- sentimientos espirituales.
(85) JU-S, III, I, 3.
(86) JU-S, III, II, 1.
(87) Ibid., 2.
(88) Ibid., 4.
(89) Ibid., 2-3.
(90) Ibid., 13.
(91) Ibid., 4.
(92) Ibid., 7.
(93) Ibid., 8.
(94) Ibid., 9.
(95) Ibid., 14.
(96) JU-S, III, III y IV.
(97) JU-S, III, V.
(98) JU-S, III, VII.

BIBLIOTECA CENTRAL

(99) JU-S, III, VIII-XII.
(100) JU-S, III, XIII, 7.
(101) JU-S, II, XXVI, 3.
(102) JU-S, III, XIV, 2.
(103) Véase capítulo I de esta tesis.
(104) JU-S, III, XVI, 5.
(105) JU-S, III, XVII, 1.
(106) JU-S, III, XVI, 2.
(107) JU-S, III, XVII, 2.
(108) JU-S, III, XVIII, 1.
(109) JU-S, III, XIX, 6.
(110) Ibid., 7.
(111) Ibid., 8.
(112) JU-S, III, XXI, 1.
(113) JU-S, III, XXII, 2.
(114) Ibid.
(114) JU-S, III, XXIV, 4.
(116) JU-S, III, XXVII.
(117) JU-S, III, XXX.
(118) JU-S, III, XXXIII, 2.
(119) Ibid., 5.
(120) JU-S, XXXV, 1.
(121) Ibid., 4.
(122) Ibid., 5.
(123) JU-S, III, XXXVII, 2.
(124) JU-S, XXXVIII, 1. Véase N, I, III.
(125) JU-S, III, XXXIX, 3.
(126) Ibid., 1.
(127) JU-S, III, XLV.
(128) JU-N, I, ii.,
(129) VA-SA, 257.
(130) JU-S, II, XVII, 7.
(131) JU-S, I, XI, 2.
(132) JU-S, I, XII, 3, 5, 6.
(133) JU-S, I, III, 4.
(134) JU-S, I, I, 4; III, 2; IV, 2, 4; VI, 1; XIII, 7.
(135) JU-S, II, XVIII, 7.
(136) Véase nota 110, capítulo I de esta tesis.
(137) JU-S, II, XIV, 6, 7.
(138) JU-S, II, VI, 8.
(139) JU-S, III, II, 2.
(140) JU-S, II, VI, 6. Véase también S, II, VI, 1.
(141) JU-S, III, II, 2.
(142) JU-S, II, II, 3. Véanse S, II, anuncio del libro; II, V, -8; III, II, 13; XX, 4; XXIII, 1.
(143) JU-S, II, XXIX, 7. Véase también S, II, XVI, 15.
(144) JU-S, II, XIX, 5, 11; XXIII, 1, 4.
(145) JU-S, II, V, 1, 2, 3, 4; XXIV, 8; XXVII , 7.
(146) JU-S, II, VIII, 13.
(147) JU-S, III, XXXII, 4.
(148) JU-S, II, VI, 1, 2.

CAPITULO IV

LA CONCEPCION SANJUANISTA DE LA VIRTUD TEOLOGAL DE LA FE

Problemas conectados con la virtud teologal de la fe.-- Antes de entrar en el desarrollo de la concepción sanjuanista de la virtud teologal de la fe y lo que entraña, es decir, su concepción de la caridad y de la esperanza, quisiéramos presentar algunos problemas para que el lector pueda entender mejor su doctrina sobre este tema. Quisiéramos empezar con la afirmación siguiente: los artículos de la fe no necesitan de una intervención especial de Dios ni del hábito o de la virtud de la fe para creerse. Santo Tomás claramente dice que un hereje voluntario que sólo no cree en una doctrina de la Iglesia, aunque tenga creencia en todas las otras, no tendrá ni la virtud teologal ni el hábito de la fe que resulta de la infusión de la primera. (1). Creería las doctrinas por propia voluntad.

Además de esta objección para enseñar que la creencia en los artículos no tiene que explicarse por motivos sobrenaturales, existe el hecho de la psicología humana. Un niño, acondicionado por sus padres, creería el símbolo por la autoridad de ellos y no necesariamente por otra razón. Un pagano, educado en una sociedad cristiana, creería muchos artículos por razones naturales, por el acondicionamiento cultural, etc. No es menester, por tanto, afirmar que la creencia en la enseñanza de la Iglesia sea fenómeno sobrenatural.

Muchos autores, como Garrigou-Lagrange, Flynn, Smith, Crisógono Jimenez Duque, Juan de Jesús María, Sanson, Maritain, Teófilo de la Virgen del Carmen, Merton y Brice, tratando de definir lo sobrenatural del acto de fe, afirman que el habito o la virtud teologal consiste en creer los artículos no por motivos humanos sino en creerlos sólo porque Dios los ha revelado. (2). Sobre este punto, siguen a Santo Tomás. (3) Sin embargo, queda en pie otro problema: el de la certeza subjetiva de que Dios es el que los ha revelado.

Sobre este punto, algunos autores, como Merton, Smith, y Jiménez Duque hablan de hechos historicos, etc., los cuales preparan el camino para un acto sobrenatural de fe. (4). Otros, como Garrigou-Lagrange, Crisógono, Maritain, Brice, Gabriel de Santa María Magdalena, incluyendo a Merton y Jiménez Duque, subrayan el papel de la lumbre de la fe, por la cual viene la certeza y por la cual se ve que los artículos son creíbles. (5). Y Garrigou-Lagrange, Arintero, Harmion, Smith, Crisogono, Jiménez Duque, Maritain, Merton y tal vez muchos mas concuerdan en afirmar la necesidad de gracias actuales ordinarias para mover al alma a creer con certeza lo revelado por Dios. (6). Sin embargo, a nuestro parecer, estos autores no explican adecuadamente en qué consiste esta lumbre ni en qué consiste esta gracia. Nos parece que demasiadas veces, la categoría de gracias actuales se usa como un deus ex machina. No se explica bien cómo se sabe que Dios es él que revela, ni la raíz de la certeza subjetiva en lo que se refiere a la verdad de los artículos.

Hay otro problema que se halla implicado con los mencionados, y éste versa alrededor de la proporcionalidad de los artículos de la fe con la realidad infinita que pretenden representar. Por cuanto los artículos son finitos, Arintero, Towers, Baruzi, Jimenes Duque, Joannes a Cruce Peters, Maritain, Amatus van de H. Familie, Brice, Emeterio del S. Corazón, Gabriel de Santa María Magdalena y Merton admiten su falta de proporción con Dios. (7). Sin embargo, a pesar de esta afirmación, la mayoría de estos autores, como ya hemos visto, se sienten obligados a sostener con la ayuda de la lumbre de la fe y de las gracias actuales ordinarias, es decir, no místicas, un acto de fe en estos artículos finitos es un acto sobrenatural y proporcionado al fin sobrenatural del hombre. Todo esto, a nuestro parecer, es claramente opuesto a la doctrina de San Juan.

En el segundo libro de la Subida. (8). San Juan nos dice que la fe es el propio y acomodado medio para la unión de Dios. (9). Para probar esta posición, sigue diciendo que ninguna cosa criada, ni pensada, puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios, y todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimiento que de medio, si a ello se quisiere asir. Ahora bién, si esto es cierto, ¿qué podemos decir del símbolo de la fe? ¿no pueden los artículos y proporciones que nos han enseñado, servir como medios próximos para la unión con Dios? ¿No consisten en la revelación de la substancia de Dios? ¿No nos revelan a Dios como El es? Según la doctrina de San Juan, ciertamente no. Dios es infinito; todo concepto, palabra o imágen es finito. Por esta razón, ninguno de ellos pueden decirnos de un modo proporcionado lo que Dios es en sí. Cierto que los artículos de la fe aumentan el conocimiento que puede ser obtenido por la razón. Pero, aun admitido esto, los artículos no nos dicen de manera proporcionada lo que Dios es en sí, y no pueden decirnos esto, puesto que ellos distan infinitamente de su ser. Si la fe es el medio propio y próximo para alcanzar la unión con Dios, tiene que ser proporcionada a este fin; ha de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin tal que baste y sea suficiente para que ellos se pueda conseguir el fin que se pretende. (IO). Pero ningún medio puede tener próxima semejanza esencial con lo infinito mismo. Se sigue que la fe de que habla San Juan aqui no es una mera creencia por imágenes y conceptos, una revelación hecha en términos que los hombres puedan entender y, por tanto que entre meramente por el oído; sino la fe de que trata San Juan es una experiencia de la divinidad, de lo que estas palabras significan: "De dónde, para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios, según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con El y tiene con El próxima semejanza "(11).

Para que el lector no entienda mal su doctrina, San Juan nunca se cansaba de repetir y repetir una cosa fundamental-- ninguna criatura puede servir como medio próximo para la unión con Dios:

> En lo cual habemos de advertir que, entre todas las criaturas superiores e inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser. Porque, es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios-- unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser--, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial (subrayado es nuestro) antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean --

celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza.(12).

De esta cita, claro está que la semejanza de que habla San Juan es una semejanza esencial y no una análoga. Ni los ángeles, ni una visión de la humanidad de Jesucristo tienen proporción esencial con la divina naturaleza; y , por tanto,ni el uno ni el otro pueden servir de medio próximo para unir el alma con Dios. Si ni los ángeles, ni la humanidad de Jesucristo son infinitos, ¿qué podemos decir de las palabras y conceptos del credo? Ninguna criatura exterior al hombre puede elevarlo a la divina unión. Pero, ¿qué podemos decir de las facultades humanas mismas?

Contestando a esta pregunta, San Juan dice lo siguiente:

> Ni más ni menos, todo lo que la imaginación puede imaginar -- y el entendimiento recibir y entender en esta vida, no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios.
>
> Porque, si hablamos naturalmente, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben; las cuales cosas, hemos ya dicho, no pueden servir de medio, ni se puede aprovechar de la inteligencia natural.
>
> Pues si hablamos de lo sobrenatural, según se puede en esta vida, de potencia ordinaria no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de Dios, porque esa noticia no es de esto estado, porque, o ha de morir, o no la ha de recibir.(13).

Aquí nos dice San Juan que nada que la imaginación puede imaginar, ni lo que el entendimiento puede recibir naturalmente, pueden servir de medio proporcionado para la unión del entendimiento con Dios. Si esto es cierto, y el símbolo se recibe naturalmente, entrando por el oído, ¿cómo puede servir como medio próximo para la unión con Dios? Si el símbolo se expresa por palabras finitas, si entra por un sentido corporal exterior, si se da al entendimiento naturalmente, y si capta mediante una lumbre finita y gracias actuales acomodadas al modo humano de obrar, filosoficamente hablando ¿cómo puede este símbolo o credo finito adecuadamente representar al Dios que es infinito? La única contestación es que el símbolo de por sí no puede.

Sin embargo, de la cita anterior surgen algunos problemas. Ya hemos visto que lo que sirve como medio próximo para la unión del entendimiento con Dios es la fe y que la fe ha de tener una semejanza esencial con El. La fe misma tiene que dar al hombre un conocimiento infinito de Dios. Pero, San Juan nos ha dicho que para recibir una noticia clara de Dios, es preciso esperar la vida venidera. Si el entendimiento naturalmente no puede dar en Dios ni por criatura alguna ni por su propia capacidad, y si el alma no puede tener clara noticia de Dios en esta vida, entonces ¿cómo ha de caminar el alma hacia Dios en fe? Parece que quedamos con la contestación que hemos tratado de refutar, es decir, por la creencia en el símbolo finito.-- Sin embargo, la refutacion de esta contestación que hemos dado no queda menos válida por habernos encontrado este problema. "claro está dice San Juan, que ningunas de estas noticias finitas pueden encaminar el alma inmediatamente "a Dios". Para llegar a El, el alma "antes ha de ir no entendiendo que queriendo entender, y antes cegando

se y poniéndose en tinieblas, que abriendo los ojos, para llegar más al divino rayo." Y sigue diciendo, " de aquí es que la contemplación por la cual el entendimiento tiene más alta noticia de Dios llaman Teología Mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta; porque es secreta al mismo entendimiento que la recibe." (14). La fe, como médio próximo para unir al alma con Dios , de que habla San Juan, es pues, una experiencia mística; es la ciencia de amor o contemplación, "la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando al alma, hasta subirla de grado en grado hasta Dios su Criador."(15). Para que el alma venga a unirse con Dios en esta vida y comunicar inmediatamente con El,"tiene necesidad de unirse con la tiniebla, . . . que es la unión de amor, aunque a oscuras en fe" (16).

Para que el lector no crea que la doctrina explicada aquí -- sólo se expresa en un lugar, citaremos otros. En el segundo párrafo del tercer capítulo del segundo libro de la Subida, dice San Juan que el hombre "ninguna cosa, de suyo, puede saber sino por vía natural; lo cual es sólo lo que alcanza por los sentidos, para lo cual ha de tener los fantasmas y las figuras de los objetos presentes en sí o en sus semejanzas, y de otra manera, no." Aquella alma, entonces, "que se ha de venir a juntar en una unión con Dios no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto, ni al sentido, ni a la imaginación, sino -- creyendo su ser, que no cae en entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber; antes en ella lo más alto que se puede sentir y gustar de Dios dista en infinita manera de Dios y del poseerlo puramente."(17). La creencia de - que habla San Juan no es meramente una creencia en artículos finitos; es una creencia en el ser infinito de Dios, el cual se experimenta - a oscuras. (18). Por esta razón, dice San Juan que "grandemente se - estorba un alma para venir a este alto estado de unión con Dios cuando se ase a algún entender, o sentir, o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquier otra obra o cosa propia, no sabiéndose desasir y desnudar de todo ello. Porque, como decimos, a lo que ve, es sobre todo eso, aunque sea lo más que se puede saber o gustar; y así, sobre todo se ha de pasar el no saber." (19). Se ve que la fe es "la inteligencia mística y confusa u oscura" (20), que es llamada la contemplación (21), por la cual Dios mismo es experimentado . (22)

La tiniebla de la fe y el símbolo. -- Las referencias a los autores mencionados entran al comenzar este capítulo que el creer el símbolo de la fe, recibido de manera puramente natural, por los sentidos, etc., uno está creyendo cosas que lo humano no puede entender, y , por tanto tal creencia en un credo finito, comunicado por boca o de manera finita, recibido por oídos o ojos finitos y concebido en un entendimiento finito bajo conceptos finitos con la ayuda de gracias actuales finitas, es de cosas que uno no entiende; es de lo infinito o sobrenatural, y es por tanto un acto de la virtud teologal de la fe Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que los filósofos paganos y cristianos tenían un conocimiento racional de Dios, un conocimiento de un objeto infinito pero de modo finito; y ellos se dieron cuenta de que su conocimiento era básicamente negativo y no llegaba de un modo adecuado a la esencia de Dios como El es en sí. El credo aumenta lo que conocemos de Dios por la razón, mas no es distinto del conocimiento negativo y análogo de los filósofos. El credo o símbolo de la fe, por tanto, no es causa de tinieblas o oscuridad en el entendimiento, como pretenden Arintero, Garrigon-Lagrange,Marmion,Towers, Crisógono, Jiménez Duque, Maritain y Brico. (23). Al contrario, los filósofos y teólogos de la Edad Media llenaron volúmen tras volúmen,

desarrollando lo que contenía el símbolo. Cuando Dios se revela al hombre, lo hace de la manera apropiada al hombre. En lugar de llegar como oscuridad, su revelación mediante el símbolo les dió mucha luz.

¡Qué contraria a la doctrina de los autores mencionados es la interpretación de San Juan de la incomprensibilidad de la fe. Para él, la fe es "sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios", "porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque, así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es trino y uno, nos le propone ella trino y uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento. Y por tanto, cuanto más fe el alma tiene, más unida está con Dios. (24).

Puede parecer de este cita que San Juan en lugar de refutar la opinión corriente acerca de cómo la fe ciega el entendimiento, está de hecho, afirmándolo y refutando nuestra interpretación. ¿No dice que la fe nos propone a Dios como infinito, trino, uno, etc.? Y, ¿no está hablando del credo o el símbolo que manifiesta estos misterios de manera finita? A nuestro parecer, sería insostenible afirmar que San Juan hable aquí de los artículos de la fe como signos concretos, sensibles y finitos. Ya nos ha dicho claramente que nada finito puede servir de medio próximo a la unión con Dios, que ninguna criatura, ni los ángeles del cielo, tienen semejanza esencial con Dios y, por tanto, no pueden servir de medio próximo para esta unión. Si ni los ángeles del cielo, y si ni la humanidad de Jesucristo pueden servir a este fin, tampoco pueden servir a este fin algunas palabras escritas o habladas. La creencia de que habla San Juan aquí, como ya debe ser claro, consiste en la contemplación o teología mística. La teología mística también es conocimiento de Dios. Y a través de éste el alma experimenta a Dios como El es. Como Dios es infinito, esta experiencia la propone infinito; como El es Trino y Uno, la contemplación le propone Trino y Uno. Y como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, la contemplación misma literalmente ciega y deslumbra nuestro entendimiento, desnudando y ajenándolo "de todas las formas inteligibles", que son sus objetos naturales. (25). "En la presencia de la fe", dice San Juan, la "luz natural queda privada y ciega" (26). Y esto no acaece por la mera presencia de artículos finitos. Es sólo por cegarse y estarse a oscuras de "todas sus luces propias y naturales," que el alma "verá sobrenaturalmente". (27). En la mera creencia de los artículos, las luces naturales del alma no están ciegas y a oscuras. Al contrario, es sólo mediante estas luces que se conoce y se capta el credo.

Sigamos con otras citas sobre lo que significa la fe en la doctrina de San Juan de la Cruz. Esta vez, San Juan usa una doctrina común en sus días; "La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro, Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden a todo humano entendimiento sin alguna proporción. (28). Una vez más, nos enfrentamos con la posibilidad de una interpretación doble de estas palabras: la manera anteriormente mencionada y la manera sanjuanista, deduciendo las conclusiones que siguen necesariamente de sus principios. La creencia o la fe como la entiende San Juan es lo que "penetra los cielos" y une al alma "en inteligencia celestial" (29). Esta es la razón porque la luz de la fe es excesiva y ciega en el entendimiento tinieblas. Como la luz del sol "priva otras cuales

quier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia pasiva", privándose de la vista y cegándonos, así también "la luz de la fe, por su gran exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual solo se extiende de suyo a la ciencia natural."(30). Una vez más, tal privación no se encuentra en la esencia de las palabras finitas del símbolo. Cuando uno sólo cree las palabras y las imágenes y conceptos comunicados por ellas, no se ciega de sus otras noticias. Pero, en la presencia de la fe de que habla San Juan, el entendimiento queda privado y cegado " de otras cualesquier noticias y ciencia (31). No nos parece que hay lugar en la doctrina de San Juan para la interpretación de la fe anteriormente mencionada. En su presencia, el alma queda a oscuras "de todo lumbre de sentido y entendimiento, " y solo "de todo límite natural y racional . . . y penetra hasta lo profundo de Dios"(32). Esperamos que ya quede claro el hecho de que cuando San Juan habla de la fe, habla de inteligencia mística. Sin embargo, nos queda tratar del objeto experimentado (el objeto de la fe) y la lumbre proporcionada, la que la infunde en el alma (la lumbre de la fe).

El objeto que se comunica por la fe.-- Por medio de esta divina luz de la contemplación, el alma está privada y oscurecida "de su inteligencia natural"(33), y la razón es que en cuanto goza de inteligencia mística, lo que se comunica al alma es "alteza de la Sabiduría divina, que excede al talento del alma, y en esta manera la es tiniebla (34). La contemplación es oscura para el entendimiento porque lo que se conoce es la infinita Sabiduría de Dios.(35). Pero, ¿que es o en qué consiste la Sabiduría divina?

Dios conoce todas las cosas al conocerse a Sí mismo. El objeto de su entendimiento es la idea de Sí mismo que ha engendrado desde toda la eternidad y que se identifica con su propio ser. Esta idea es su palabra interior.(36), su Verbo (37), o su Unigénito hijo (38), la Sabiduría de Dios.(39), por la cual creó todas las cosas.(40). El objeto que se comunica al entendimiento humano en la oración contemplativa es esta misma Sabiduría divina.(41). La cual en esta vida se comunica al alma por fe.(42) La razón porque la fe es el próximo medio para llevar al alma a la unión con Dios, es que mediante la fe el mismo hijo de Dios se comunica al hombre. Y este mismo hijo de Dios, quien es objeto del entendimiento divino por naturaleza y del entendimiento humano por participación, guía al alma a la unión completa consigo en esta vida 43). La cual unión constituye el matrimonio espiritual, o la trasformación en el hijo (44).

Ahora bién, hemos explicado en qué consiste el objeto de la fe. El objeto de la fe, lo que se comunica al alma por la contemplación, es el Verbo, Hijo de Dios. El objeto de la fe, en tanto que la fe cae en la facultad cognoscitiva es el mismo conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Pero, en tanto que todavía es fe, se comunica al alma a oscuras. Volvamos ahora a tratar la lumbre por la cual se comunica este conocimiento divino al hombre.

La lumbre de la fe.-- La contestación a este problema no es tan difícil. Recurrimos a un principio filosófico fundamental. Como para cada ser, según el ser que tiene o vida que vive, es su operación (45). sólo una lumbre tiene la capacidad de engendrar o comunicar al hijo de Dios en los hombres; y esta lumbre es Dios Padre mismo. Dios no sólo es el objeto del alma sino también su luz (46). Hablando de la meditación y los ejercicios espirituales del alma, de los cuales ya

hemos tratado, San Juan nos dice "aunque más se ejercite el gusto y potencias del hombre con Dios y por mucho que les parezca los gustan, no los gustarán divina y espiritualmente, sino humana y naturalmente, como gustan las demás cosas, porque los bienes no van del hombre a -- Dios, sino vienen de Dios al hombre"(47). Si el alma va a entrar en la contemplación, la contemplación del hijo sólo puede venir comunicada "del Padre de las lumbres"(48). Dios Padre es el único que puede - ilustrar "el entendimiento divinamente en la sabiduría del hijo".(49). "En la bienaventuranza, "dice San Juan, "donde ya es de día a los - bienaventurados ángeles y almas que ya son día, (el Padre) les comunica y pronuncia la Palabra, que es su hijo, para que la sepan y le gocen. Y la Noche, que es la fe en la Iglesia militante, donde aun es - de noche, muestra ciencia a la Iglesia y, por consiguiente, a cualquier alma, la cual le es noche, pues está privada de la clara sabiduría -- beatífica; y en presencia de la fe, de su luz natural está ciega.(50). Dios Padre no sólo ilumina al alma en esta vida por la contemplación de la fe; sino también ilumina al alma en la vida venidera por la contemplación de la visión plena. Su poder iluminativo no sólo se llama lumbre de fe, sino también "lumbre de gloria". (51).

Enseñando la operación comunicativa del Padre, en el Cántico espiritual nos dice San Juan que el hijo está escondido en "el seno del Padre (Juan I, 18), que es la esencia divina, la cual es ajena de todo ojo mortal y escondida de todo humano entendimiento.(52). El -- alma, en esta parte de la canción, no pide al Padre la visión de fe en esta vida, sino "la presencia y clara visión de su esencia, con que desea estar certificada y satisfecha en la gloria" (53). "Deseando la unión y junta de la Divinidad del Verbo, Esposo suyo, "la Esposa en los Cantares, como la Esposa alma ahora, "lo pidió al Padre (subrayado es nuestro) diciendo: Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie. Que quiere decir: Muéstrame dónde te apacientas y dónde te recuestas al mediodía"(54). San Juan interpreta este pasaje de la Escritura de manera siguiente:

> Porque, en pedirle mostrase dónde se apacentaba, era pedirle mostrase la esencia del Verbo divino, porque el Padre no se gloría ni apacienta en otra cosa que en el Verbo su único hijo, pues es la gloria del Padre y en pedirle mostrase el lugar donde se recostaba al mediodía era pedirle lo mismo, porque el hijo sólo es el deleite del Padre, el cual no se recuesta en otro lugar ni cabe en otra cosa que en su amado hijo, en el cual todo El se recuesta, comunicándole toda su esencia al medio día, que es en la eternidad, donde siempre le engendra y le tiene engendrado.(55).

Vemos que el Padre comunica a su Hijo a los hombres. En esta vida su lumbre se llama lumbre de fe; y en la otra lumbre de gloria.

En la Llama de amor viva, esta comunicación del Hijo a los - hombres por el Padre, San Juan llama el toque delicado de la mano blanda. La mano "es el piadoso y omnipotente Padre", y el toque de esta mano en el alma es el "resplandor de la gloria y figura de la divina substancia (hebr. 1, 3), que es el Unigénito Hijo".(56), y "aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, este toque, por ser toque de Dios, a vida eterna sabe.(57).

Hemos visto que el objeto de la fe que se comunica al alma en esta vida es el Verbo, Hijo de Dios. A la Voz, hemos expuesto brevemente que si esto es cierto, la única lumbre capaz de comunicar al Hijo al entendimiento humano es la del Padre a la posición de los --

autores anteiormente mencionados puede parecer de lo que hemos desarrollado y de nuestras críticas que afirma la operación de la virtud teologal de la fe de modo humano, que no hay lugar para el credo. En la doctrina de San Juan de la Cruz, eso no es denninguna manera cierto. Pero, para entender el acto de fe por parte del alma, es decir, su asentimiento a este divino objeto, nos queda todavía por tratar de la tercera persona de la Trinidad o Espíritu Santo. Hemos visto lo que se comunica, la lumbre por la cual se comunica, y ahora es menester ver lo que dirige al entendimiento a esta comunicación.

El Espíritu Santo.-- Sólo trataremos del Espíritu Santo brevemente. Ante todo, el Espíritu Santo es la Caridad (58), el amor que Dios se tiene a Sí mismo,(59) el cual procede del Padre a su Hijo (60). Como Dios es en Dios como Verbo, bajo el modo de semejanza, Dios también está en Dios como Amado en Amante,(61) impeliendo al Amante hacia el Amado; es decir, que el Espíritu Santo es la aspiración de amor "que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre"(62). Si el alma va a llegar al estado de matrimonio en esta vida o en la próxima, tiene que amar a Dios "por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman".(63). Y por tanto es menester que sus potencias se transformen en las de la Trinidad.(64). "en potencia, y sabiduría y amor.(65). Se ve que los actos de la virtud teologal de la caridad no se reducen a actos de modo humano, ni deben confundirse con tales, sino que los actos de la virtud teologal de la caridad consisten en obrar por participación lo que Dios hace por naturaleza; es decir, en participar en la aspiración divina que es el Espíritu Santo.(66). Los actos de la virtud teologal de la caridad para el hombre consisten en su participación en el amor divino,(67). dejando su modo bajo de amar a Dios para el alto amor que El tiene para Sí mismo. (68). Por la caridad, el amor del alma se hace realmente divino por participación.(69).

La caridad y la contemplación.-- Lo que mueve al hombre a actuar en el orden natural, cuando él actúa propiamente como hombre, es su deseo racional. Su voluntad dirige todas las facultades suyas necesarias para efectuar un fin. Si el hombre va a moverse en el plano sobrenatural, tiene que ser movido a través de su voluntad por Dios. El movimiento divino de la voluntad humana, por el cual el hombre participa en el Espíritu Santo, no es gracia actual, es lo que constituye un acto de caridad.

Una vez más, no debemos confundir el acto de la caridad en su manifestación, con un acto de modo humano, como se hace tantas veces en nuestros días. Cuando San Juan habla de la caridad, habla de la contemplación. Por la contemplación, Dios no sólo se comunica al entendimiento, sino también a la voluntad. Recuerde que la contemplación es "noticia y atención amorosa en paz"(70), una "advertencia amorosa en Dios"(71), recibida pasivamente por infusión de Dios.(72). Cuando tratamos de la fe y la contemplación, dimos bastante citas, las cuales no sólo enseñaron que la contemplación consiste en una noticia de Dios infundida en el entendimiento, sino también en amor infuso. No vamos a multiplicar citas aquí, ya que lo que decimos debe ser claro.

La caridad y las otras virtudes teologales.-- De lo que hemos dicho sobre la voluntad como principio motor en el hombre, claro está que si el hombre va a moverse a un objeto divino de una manera divina es decir de una manera proporcionada al ser divino sólo puede hacerlo por ser movido a través de su voluntad por Dios. Por la infusión de la caridad en la voluntad humana, no por una gracia actual ordinaria

el entendimiento se mueve hacia un objeto divino y de una manera proporcionada a este objeto. Por la infusión del Espíritu Santo en la voluntad humana, el entendimiento se mueve al conocimiento y experiencia oscura del Verbo, Hijo de Dios. "La caridad," dice San Juan, "hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para engendrar el alma, y gracia y donaire para agradar al Amado con ellas, porque, sin caridad, ninguna virtud es graciosa delante de Dios".(73) Las otras virtudes dependen de la caridad. Debido a ella, "Las obras de fe son vivas y tienen gran valor, y sin ella no valen nada; pues, como dice Santiago, sin obras de caridad, la fe es muerta (2,20)".(74). Sin caridad, sin la moción interior del Espíritu Santo en la voluntad humana por su presencia en ella y no solo en el alma, ninguna acción puede alcanzar a Dios. Filosóficamente cada cosa opera según el ser que tiene(75). El hombre sólo tiene ser natural, de suerte que no puede alcanzar lo sobrenatural. Sólo es por una infusión del acto de caridad que el hombre es movido a Dios sobrenaturalmente de una manera sobrenatural.

Este hecho es de gran importancia; y es de gran importancia a causa de la propensión de la naturaleza humana a interpretar sus propios actos como actos divinos una vez en el estado de gracia santificante. Dice San Juan que " es mucho la diferencia que hay entre aspirar Dios en el alma y aspirar por el alma. Porque aspirar en el alma es infundir en ella gracia, dones y virtudes; y aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya son dadas, renovándolas y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad al alma"(76). Es una cosa infundir la gracia, la cual es la participación en la naturaleza divina; otra, actualizar la participación en los actos de las virtudes divinas (teologales) que se han infundido. El hombre no obra sobrenaturalmente porque tiene las virtudes presentes. Solo opera sobrenaturalmente cuando Dios infunde los actos correspondientes a ellas. El Espíritu Santo, dice San Juan, "mueve y altera el amor fuerte para que haga vuelos a Dios, porque sin este divino viento que mueve las potencias a ejercicio de amor divino, no obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma" (77). Una cosa es la presencia de las virtudes teologales; otra, su operación divina. Su operación divina supone su presencia; pero su presencia no entraña necesariamente su operación. Solo Dios puede engendrar al Hijo; y sólo de la naturaleza divina puede aspirar el Espíritu Santo. El hombre sólo se dispone para recibir y aceptar estos actos; no los causa ni con gracias actuales ordinarias. Y solo se dispone a recibir estos actos al despegarse de toda cosa criada. Solo mediante el acto de la caridad infundido por Dios se ejercitan las virtudes teologales infusas. (78).

Este mismo hecho San Juan lo expresa en otros lugares. En la Noche activa del espíritu, hablando en contra de la aceptación de locuciones sobrenaturalmente dadas al alma(79), dice que el mejor reconocimiento del entendimiento es el de fe; y sigue por decir,"Y así no la alumbrará (al Alma) el Espíritu Santo en otra cosa más que en fe." Y "cuanto más pura y esmerada esté el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y a el medio por donde se las comunica." Por las locuciones el alma recibe sabiduría de algunas verdades. Pero por la infusión de la caridad, "se le comunica toda la sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica al alma en fe."

Hablando de la contemplación en la noche oscura, (80). San

Juan dice que esta oscura contemplación "juntamente infunde en el alma amor y sabiduría". La razón por qué Dios nunca da "sabiduría mística sin amor" es porque "el mismo amor la infunde"(81). No se puede hablar de los actos de las virtudes teologales, en el pensamiento de San Juan, sin hablar de la contemplación infusa. y no se puede hablar de contemplacion infusa sin hablar de la "TEOLOGIA MISTICA, que llaman los teólogos sabiduría mística, la cual dice Santo Tomás que se comunica e infunde en el alma por amor"(82) El amor infunde las virtudes en el alma por la gracia; y el amor interiormente infunde los actos de estas virtudes para que el alma llegue a la unión con Dios. El amor, el Espíritu Santo, es el guía que encamina el alma a la "perfección de la ley de Dios y la fe "(83).

Que el acto de una de las virtudes teologales entraña los actos de las obras debe ser claro de lo que hemos tratado. Las citas que enseñan la doctrina sanjuanista sobre este asunto son bastante numerosas,(84). y no vale la pena gastar tiempo aquí desarrollando este tema . Sólo hace decir que esta moción infusa del Espíritu Santo en la voluntad humana tiene mucho que ver con el asentimiento de la fe. El espíritu Santo mueve la voluntad humana, por su presencia en ella, a la experiencia del Hijo por el entendimiento, y es el Padre que la produce. Pero, el Espíritu Santo todavía tiene otra misión; y ésta es mover el entendimiento al asentimiento por su moción en la voluntad. Antes de hacer esta aplicación de la doctrina que hemos desarrollado, es preciso volver a desarrollar la enseñanza de San Juan sobre los artículos de la fe.

Mención de los artículos de la fe por San Juan.-- Hay varios lugares donde San Juan habla de los artículos de la fe. Apenas empezando el segundo libro de la Subida, San Juan habla de los "grados y artículos" de la fe (85). En el Cántico, hay mención de las proporciones que nos enseña la fe (86), y de los misterios de la fe que las criaturas racionales" la van refiriendo" al alma (87). Habla San Juan de la Ley Evangélica,(88). y poniéndose en contra de revelaciones privadas, sean acerca de los mismos artículos o de diferentes, San Juan usa una terminología bastante conocida por la mayoría de los católicos. Dice lo siguiente:

> De donde por cuanto no hay más artículos que revelar acerca de la substancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia, no sólo no se ha de admitir lo que de nuevo se revelare al alma acerca de ella, pero le conviene para cautela de no ir admitiendo otras variedades envueltas; y por la pureza del alma que le conviene tener en fe, aunque se la revelen de nuevo las ya reveladas, no creerlas, porque entonces se revelan de nuevo sino porque ya están reveladas bastantemente a la Iglesia ; sino que, cerrando el entendimiento a ellas, sencillamente se arrime a la doctrina de la Iglesia y su fe, que, como dice San Pablo, entra por el oído (Rom.10,17). Y no acomode el crédito y entendimiento a estas cosas de fe reveladas de nuevo aunque más conformes y verdades le parezcan, si no quiere ser engañado.(89).

Además, hay varios lugares en las obras de San Juan donde cita a San Pablo, donde dice éste que "Fides ex auditu (Rom., 10, 17)" (90). es decir, que la fe entra por el oído. Aunque San Juan no niega de manera alguna la necesidad del símbolo, ni tampoco de la Iglesia, qué interpretación distinta de a la creencia en los artículos de la fe

que se expone muchas veces hoy día.

Cuando nos dice San Juan que la fe es hábito oscuro porque por ella creemos "verdades reveladas por Dios, las cuales son sobre toda luz natural, y exceden a todo humano entendimiento sin alguna proporción", no nos parece que deje la posibilidad de la interpretación anteriormente mencionada. Inmediatamente hace claro que habla de la tiniebla de la experiencia mística. Dice lo siguiente:

> De aquí es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de la fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva y vence lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce y vence nuestra potencia pasiva. De manera que antes le ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva. Así, la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural; aunque tiene potencia para lo sobrenatural, para cuando Nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural.(91).

Y cuando cita a San Pablo quien dice que la fe viene por el oído lo explica de esta manera:"la fe no es ciencia que entre por ningún sentido, sino sólo es consentimiento del alma de lo que entra por el oído,(92)." añade casi inmediatamente que la fe no sólo no hace noticia y ciencia, sino "priva y ciega de otras cualesquier noticias y ciencia", negando la luz del entendimiento, de suerte que o se pierde o se oscurece (93).El alma, "para haberse de guiar bien por la fe . . . a la transformación sobrenatural, claro está que ha de oscurecerse y transponerse a todo lo que contiene su natural, que es sensitivo y racional. Porque sobrenatural, eso quiere decir, que sube sobre el natural; luego el natural bajo queda."(94).

Yecuando cita la epístola de San Pablo Ad Hebraeos, que "Fides est sperandarum substantia rerum argumentum non apparitum (11, 1)," y la traduce como "la fe es sustancia de las cosas que se esperan," Puede parecer que da a estas palabras una interpretación como en nuestros días; Porque inmediatamente dice "aunque el entendimiento con firmeza y certeza consista en ellas, no son cosas que el entendimiento se le descubren, porque, si se le descubriesen, no sería fe." Pero, añade "la cual, aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro"(95). Se trata de la oscuridad de la contemplación y no de la interpretacion tan común hoy día.

Volvamos ahora a un tratamiento más en detalle sobre las palabras de San Pablo que "Fides ex auditu (Rom.10,17)." En el Cántico dice San Juan que "ordinariamente todas las veces que en la Escritura divina se halla alguna comunicación de Dios que se dice entrar por el oído, se halla ser manifestación de estas verdades desnudas en el entendimiento o revelación de secretos de Dios . . . ; y así, es muy alto y cierto el toque se dice comunicar Dios por el oído (96). En la Subida repite lo mismo (97), y hace claro que la recepción de las verdades desnudas acerca de la divinidad constituyen la unión con Dios en fe.(98). ¿Cómo podemos hacer aplicación de esto a las palabras de San Pablo que la fe entra por el oído? San Juan mismo lo hace : "porque, así como la fe, como también dice San Pablo, es por el oído corporal así también lo que nos dice la fe, que es la substancia entendida, es por el oído espiritual."(99). Y el oído espiritual o el oído del

alma es el entendimiento (100). Se sigue de aquí que "oír del alma es ver con el entendimiento.(101). Cual visión es la oscura de la contemplación. (102). En la mente de San Juan de la Cruz, por tanto, hay cierto identificación de los artículos de la fe con lo que significan, de suerte que cuando el habla de los Artículos, habla de la comunicación oscura de lo que significan. No se trata de los artículos entendidos imperfectamente por la fuerza natural del entendimiento o de una iluminación no mística de los artículos; se trata de la experiencia oscura de las verdades que quedan atrás de ellos. Los artículos en sí son palabras finitas, que interpretadas por un entendimiento finito de manera natural no pueden elevar al hombre al orden sobrenatural, aun con la ayuda de gracias actuales ordinarias. Pero, cuando los artículos vienen acompañados por la experiencia mística oscura sobrenatural de su contenido, entonces tenemos un acto de la virtud teologal de la fe, y no antes. No hay acto de la virtud teologal de la fe en los artículos comunicados de manera meramente natural y entendidos de una manera finita; sólo hay acto de la virtud teologal de la fe en los artículos cuando lo que significan se entiende de modo sobrenatural, y el asentimiento del entendimiento se hace por la acción de la caridad infundida en la voluntad.

En la canción XIIB del Cántico, hay también mucha doctrina sobre la fe y los artículos de la fe. Dice San Juan que por la fe las verdades de Cristo están infundidas en el alma, "encubiertas con oscuridad y tiniebla."(103). El dice en esta canción que el alma llama - "a las proposiciones y artículos que nos propone la fe "semblantes - plateados.(104). Continuando la metáfora, dice que "la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y substancia que en sí contienen son comparadas al oro; porque esa misma substancia que creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto y desnudo el oro de la fe." Pero, no habla de los artículos como se captan por el entendimiento puramente natural. Todavía dice que la fe es limpia de "formas naturales,"105). y que si cerramos los ojos del entendimiento a las cosas de arriba y a las de abajo. . . , quedaremos solo en fe " cuyas verdades son "platenadas, porque en esta vida la fe nos las propone a oscuras y encubiertas". Lo que se da y se comunica por la fe es "el mismo Dios."(106). Una vez más hay esta identificación de las verdades infundidas con los artículos. Los artículos, en cuanto son palabras finitas, son inadecuados para la comunicación de un Dios infinito. Un acto de fe hecho sólo en estas palabras finitas no es acto de la virtud teologal y no eleva el alma al orden sobrenatural. Las palabras son inadecuadas, pero, nótese bien que para San Juan esto no quiere decir que las proposiciones que se dan en el símbolo no son verdaderas. No olvide que San Juan ha dicho que "no hay más artículos que revelar acerca de la substancia de nuestra fe que los que ya están revelados a la Iglesia."(107). Hay mucha diferencia entre su inadecuación con su objeto y su verdad. En tanto que el acto de la virtud teologal de la fe se refiere a las verdades infundidas en el alma y significadas por las palabras de los artículos, de ninguna manera San Juan los puso en tela de juicio, Hay mucha diferencia entre "inadecuación" y " falsedad". Como inadecuados, sin experiencia mística, pueden servir de modo remoto para unir al alma con Dios enseñando al alma el camino que tiene que emprender.

El asentimiento del entendimiento en las verdades de la fe.-- Hemos tratado del objeto de la fe, la lumbre de la fe, el guía que - lleva al alma a la experiencia de la fe y los artículos de la fe.

Sin embargo, todavía nos quedan unas cuestiones pendientes de suma importancia-- el asentimiento de la fe y por qué la fe como la hemos interpretado no es visión.

Tornemos nuestra atención primero al problema del asentimiento de la fe. Aquí vemos otra vez que no es un asentimiento natural y acondicionado sino un asentimiento sobrenatural. El asentimiento pertenece al entendimiento; el consentimiento, a la voluntad (108). Cuando habla San Juan de la Fe, no habla del asentimiento sino del consentimiento. Ya hemos visto que ha descrito la fe como ciencia que no entra por algún sentido, "sino sólo es consentimiento (subrayando es nuestro) del alma de lo que entra por el oído".(109). Y hemos visto también que dice que por la fe "el entendimiento con firmeza y certeza consiente (subrayando es nuestro)" en las cosas de Dios, porque "no son cosas que el entendimiento se le descubren, porque, si se le descubriesen no sería fe. La cual, aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro(110)." La fe "hace (subrayando es nuestro) creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden a todo humano entendimiento sin alguna proporción"(111). El "consentimiento" y el "hace" que hemos subrayado indican que la causa del acto de la fe procede más de la voluntad que del entendimiento. Por la infusión del acto de caridad (la participación humana en el Espíritu Santo), "se le comunica todo la Sabiduría de Dios generalmente, que es el Hijo de Dios, que se comunica en fe"(112). Es el amor, el Espíritu Santo, el que infunde la sabiduría mística en el alma (113) Y es el Espíritu Santo que mueve la voluntad interior y sobrenatural por su presencia en ella, haciendo que el alma crea las verdades reveladas por Dios. Cuando el alma da su libre consentimiento a la moción infusa del Espíritu Santo en su voluntad, (114). Su entendimiento, a la vez, da su asentimiento. Esta es la razón por qué San Juan dice que la fe es un consentimiento a las verdades reveladas y no un asentimiento del entendimiento, Y también, aquí tenemos la razón por la firmeza y certeza del consentimiento. No hay manera natural alguna de tener certeza de que la Iglesia católica es la verdadera de Cristo y que Cristo era Dios. La certeza de la fe viene del autor del movimiento infuso en la voluntad, que es el Espíritu Santo. La certeza de la fe resulta de la caridad infusa. No debe confundirse con una gracia actual ordinaria, que obra de modo humano.

Volvamos ahora al concepto de creencia. Cuando San Juan dice "el que se ha de venir a juntar en una unión con Dios no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto, ni al sentido, ni a la imaginación sino creyendo su ser, que no cae en entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber", - por "no entender" quiere decir, de industria humana, y por "creer" quiere decir el consentimiento de la voluntad a la moción de la caridad infundida por el Espíritu Santo. El alma que va a Dios, por tanto, ha de ir "caminando en fe, creyendo y no entendiendo.(115).

Puede parecer que Baruzi contradice nuestra interpretación de la ortodoxia de San Juan y de la necesidad de los artículos de la fe. Aunque Baruzi afirma, como nosotros, que en la doctrina de San Juan la fe es una categoría mística, (116). Sostiene que toda fórmula traiciona a la fe y que no se circunscribe por ningún dogmatismo.- (117) Dice además que la fe es un abismo, más allá de todo dato perceptible.(118). Agrega que para San Juan toda afirmación dogmática es secundaria,(119) y que su misticismo va más allá que los límites del cristianismo.(120).

Sin embargo, de ninguna manera nos parece que considere el misticismo sanjuanista heterodoxo. Aclara que no concibe a San Juan como absorbido en un Dios que se opone al Dios del cristianismo.(121). Afirma que el místicismo sanjuanista es cristiano y católico.(122). Las afirmaciones de Baruzi sobre las fórmulas que traicionan a la fe y sobre todo dogma como secundario, es preciso entenderlas, a nuestro parecer, de la misma manera que hemos visto en Arintero, Tomera, Jiménez Duque, Joannes, Cruz Peters, Maritain, Ignatius van de H. Familia, Brico, Enterio del S. Corazón, Gabriel de Santa María Magdalena y Merton, (123). es decir, que los artículos de la fe no están proporcionados a la realidad en representan. Además Baruzi, como es evidente de su libro, sostenía que la experiencia mística no se limita a católicos. Veía en la doctrina de San Juan una doctrina universal del misticismo y, por tanto, una doctrina que va más allá del cristianismo, (124). sosteniendo que "de todos los grandes místicos, Juan de la Cruz es el que realiza más íntimamente las condiciones universales y permanentes de la unión divina.(125) Lejos de contradecir nuestra interpretación, nos parece que Baruzi concuerda con ella. Quizá ha visto más claramente que muchos teólogos la imposibilidad en la doctrina de San Juan de afirmar un modo humano de obrar de las virtudes teologales.

La fe distinguida de la visión.--Nos queda todavía la consideración de un problema fundamental. Si lo que hemos dicho es cierto, que por la contemplación la esencia divina misma es la que es experimentada, ¿por qué se llama fe en lugar de visión? Por parte del sujeto que la experimenta, la razón es clara. El entendimiento humano no alcanza la certeza en estas verdades por su fuerza natural; la certeza y las verdades son infundidas. Pero no nos parece que esto sea completamente satisfactorio. Tampoco en el cielo se conoce al Verbo por la capacidad meramente humana del entendimiento. El conocimiento de la esencia divina en la vida venidera también será infundido, aunque allá veremos a Dios "cara a cara". Si la experiencia mística consiste en una contemplación de la divina esencia para ser proporcionado a ella, el problema queda en pie de cómo se distingue la contemplación de esta vida de la contemplación de la otra. San Juan nos ha dicho que el conocimiento de esta vida es oscuro, mientras que en la venidera tendremos la manifestación clara. Pero, como veremos en el lugar apropiado,(126) cuando el alma llega al matrimonio espiritual, la manifestación de la divina esencia no es tan oscura; es bien clara. Sin embargo, San Juan nos dirá que comparada con la visión de la vida venidera todavía puede decirse oscura y un conocimiento en fe. El problema es, una vez más- ¿cómo podemos distinguir la contemplación de esta vida de la contemplación de la venidera?.

Para contestar a esta pregunta, es preciso recordar "que el Verbo Hijo de Dios, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo, está esencial y presencialmente en el íntimo centro del alma escondido"(127). Por la infusión de la gracia(128). Si el alma quiere unirse con su Amado, debe "salir y esconderse de todas las cosas criadas según la afección y voluntad y entrarse en sumo recogimiento dentro de sí misma comunicándose allí con Dios en amoroso y afectuoso trato, estimando todo lo que hay en el mundo como si no fuese.(129). Dios está esencialmente en el alma y es allí donde el alma debe buscarlo. Y sigue diciendo San Juan "que, por eso, San Agustín, hablando en los Soliloquios con Dios decía; No te hallaba yo, Señor, de fuera, porque mal te buscaba de fuera a Ti, que estabas dentro. Está, pues, Dios en el alma escondido, y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo.(130)

Con esta cita tenemos la contestación a nuestro problema.

El Verbo, Hijo de Dios, no se experimenta cara a cara sino como reflejado en el espejo del alma. Y aunque se experimenta como El es el alma por la presencia de la gracia santificante, de todos modos lo que se contempla es una esencia infinita de una manera sobrenatural e infinita-- por la participación en la lumbre generativa del Padre. Este -- hecho es de mucha importancia ya que explicará la purgación pasiva del espíritu, de la cual todavía tenemos que tratar. En esta vida, por tanto, el alma contempla a Dios esencialmente, como existe en sí misma por la gracia santificante. En la vida de la gloria, verá a Dios cara a cara.

Comprobando esta interpretación, San Juan dice al alma que en de buscando a Dios que "ya se te dice que tú misma eres el apostento donde él mora y el retreto y escondrijo donde está escondido; que es cosa de grande contentamiento y alegría para ti ver que todo tu bién y esperanza está tan cerca de tí, que está en ti o, por mejor decir tú no puedes estar sin él." Vimos anteriormente que San Juan usó la autoridad de San Agustín para probar su punto. Este vez usa la de Cristo y de San Pablo "Está, dice al esposo, que el reino de Dios está dentro de vosotros (Lc. 17,21). Y su siervo el apóstol San Pablo: Vosotros-- dice-- sois templo de Dios (2 Cor. 6, 16)."(131).

Viendo esto hecho con los ojos de la fe, pregunta San Juan ¿Qué más quieres, oh alma, y qué más buscas fuera de ti, pues dentro de ti tienes tus riquezas, tus deleites, tu satisfacción, tu hartura y tu reino, que es tu Amado, a quien desea y busca tu alma?" y avisa a esta sedienta alma que "ahí le adores, y no le vayas a buscar fuera de ti, porque te distraerás y cansarás, y no le hallarás ni gozarás más cierto, ni más presto, ni más cerca que dentro de tí"(132). Dios está en el alma por la gracia santificante, y es Dios en el alma que eventualmente se experimenta.

Pero el espiritual puede preguntar por qué no experimenta a su Amado si de veras está en su alma. Y a esto contesta San Juan , que la causa es porque el Verbo está escondido y el alma no se esconde - para encontrarle.

> Como quiera, pues, que tu Esposo amado es el tesoro escondido en el campo de tu alma, por el cual el sabio mercader dió todas sus cosas (Mt. 13, 44), convendrá que para que tú le halles--olvida das todos los tuyos y alejándote de todas las criaturas-- te escondas en tu retreto interior del espíritu (ibid., 6,6) y, cerrando la puerta sobre tí (es a saber, tu voluntad a todas las cosas), ores a tu Padre en escondido; y así, quedando escondido con él, entonces le sentirás en escondido, y le amarás en escondido, y te deleitarás en escondido con él, es a saber, sobre todo lo que alcanza la lengua y sentido (133).

La contemplación en esta vida, por tanto, consiste en experimentar al Verbo en el alma. La del cielo consistirá en verle cara a cara. En el orden puramente natural, el entendimiento humano no se limita a conocer cosas exteriores. El entendimiento humano, por su poder reflexivo, puede hacer de sus propias ideas sus objetos, aun organizandolos en géneros y especies. En el caso de la experiencia mística de esta vida, la caridad infusa mueve al hombre a conocer a Dios no exteriormente, cara a cara, sino interiormente. Por parte del objeto, por tanto, la contemplación en esta vida es fe y no visión .

Hay otra razón por qué la contemplación en esta vida se llama fe. Aun si el alma en esta vida viera a Dios como El es en sí, tal experiencia pudiera llamarse una experiencia en fe. La razón de esto tiene que ver con la doctrina sobre el mérito. Por la presencia de la gracia en su alma, el hombre merece la salvación. Sin embargo, sólo por su cooperación con la obra que Dios hace en ella por medio de las virtudes teologales merece una visión más clara en la vida venidera. (134). Dejamos para más tarde, (135), especialmente para el capítulo Próximo una discusión más detallada sobre el mérito. Solo queremos decir aquí que la contemplación experimentada merece otra contemplación más pura y fuerte. En comparación a lo merecido, lo gozado siempre puede llamarse fe, y es la substancia de lo que se espera.

La interpretación de Sansón sobre la experiencia del Verbum es interesante. Nos recuerda que San Juan habla de la presencia natural de Dios en todas las criaturas, la presencia por la cual Dios conserva toda criatura en el ser (136). Afirma que por la práctica de la desnudez, la unión con este Dios naturalmente presente en el alma se efectúa. (137). La distinción entre la presencia natural y sobrenatural agrega, es para nosotros; no significa un cambio en Dios, concluye que "la presencia natural deviene presencia sobrenatural cuando el alma, respondiendo a la llamada del Verbo habitando en su centro, se queda en pobreza y desnudez de espíritu." (138). La contemplación no es tan sobrenatural en su objeto, ya que Dios siempre está en el alma (139) La filiación adoptiva del alma por Dios no se hace por la gracia santificante, sino por la presencia natural de Dios en el alma. La filiación es una relación ontológica y no tanto moral. La gracia santificante, según Sansón, "sería la filiación adoptiva como estado, mientras que la gracia actual sería la filiación adoptiva como operación, y los actos de esta última engendrarían en nosotros los hábitos que actualizarían la filiación adoptiva como estado. Estos hábitos son los de la Fe, Esperanza y Caridad, o mejor del Espíritu Santo que purifica el alma, la santifica y la conforma al Verbo en ella, mereciendo su comunicación" (140). Urbina parece concordar con Sansón, sosteniendo que el espiritual "entra en el "centro del alma", donde goza de Dios", por la oración mística. Y agrega que la presencia de Dios en "esta morada céntrica", "podemos llamar de orden natural." (141).

Maritain, por otro lado, sostiene que Dios está en el fundo de nosotros a título de objeto. (142). Eulogio de San Juan de la Cruz concuerda con Maritain, sosteniendo que esta unión natural, de que hablan Sansón y Urbina, no tiene nada que ver con la unión del alma con Dios de San Juan de la Cruz" (143). Con Arintero, Garrigou-Lagrange, Marmion y, tal vez muchos otros, Eulogio sostiene que la filiación y unión con Dios se hacen por la gracia santificante (144).

Como debe ser patente de nuestro desarrollo anterior, concordamos con estos últimos autores. La unión y la experiencia de Dios gozando por el alma no se refieren tanto a la presencia natural sino a la presencia sobrenatural. Nos parece que existen ciertas dificultades en considerar la filiación como efectuada por la presencia natural de Dios en el alma. La filiación es natural o adoptiva. Si es natural, toda criatura la tendría, de suerte que se caería en una forma de panteísmo. Para que la fe comunique a Dios de un modo proporcionado a la divina esencia, Dios tendría que estar en el alma de una manera proporcionada. Parecería, por tanto, que habría una identificación entre Dios y las criaturas. Pero hemos visto que San Juan constantemente insiste en la falta de proporción de criaturas con Dios, de su nada en comparación con El. San Juan, por tanto, no implica un

panteísmo.

Si esta filiación es adoptiva, toda criatura sería hijo adoptivo. Pero, si la filiación es por adopción, es por igualdad de naturaleza, o es una forma de panteísmo, o es por la presencia de la gracia, la cual comunica la participación en la naturaleza divina. Si es por analogía la palabra "filiación" no es apropiada; "filiación" denota igualdad de naturaleza entre padre e hijo, sea la filiación natural o adoptiva.

En lo que se refiere a las citas de San Juan usadas por Sanson para probar su posición, Eulogio de San Juan de la Cruz nos da una del mismo capítulo V de la Subida.

Dice San Juan que "cuando hablamos de la unión del alma con Dios, no hablamos de esta substancial, que siempre está hecha(145). concluyo Eulogio que San Juan excluyo de sus obras la consideración de la unión meramente natural.(146)

Además de la cita anterior, nos parece preciso recordar que cuando San Juan habla de la necesidad de las virtudes teologales y la insuficiencia de cualquier criatura de servir de medio próximo para la unión con Dios, dice explícitamente que aunque toda criatura tenga "cierta relación con Dios y rastro de "El, "de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial (subrayando es nuestro), antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinita, y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas, ahora sean celestiales, ahora terrenas, por cuanto no hay proporción de semejanza"(147). La falta de semejanza esencial o de proporción, y la imposibilidad de alcanzar a Dios esencial por medio de criaturas se aplican también al alma humana.

Santo Tomás y la interpretación sanjuanista de la fe -- Sería una equivocación creer que esta interpretación de la fe es peculiar a San Juan. Se encuentra también por lo menos, en la doctrina de Santo Tomás. Que Santo Tomás sostenía que Dios es infinito y toda criatura finita, es demasiado obvio para desarrollar en detalle aquí. Como vimos en nuestro primero capítulo, ciertos principios filosóficos fundamentales, sostenidos por San Juan, se sostuvieron también por Santo Tomás, es decir, que las operaciones de una cosa surgen de su naturaleza y son proporcionadas a ellas, que "ninguna naturaleza puede elevarse a un acto que exceda la proporción de su principio activo", y que una vez dada que el hombre tiene un fin sobrenatural, se sigue que necesita de potencias proporcionadas para alcanzar este fin. Y, a este fin, "el hombre puede llegar por sola la virtud divina." La participación en esta virtud divina, la del Padre, Hijo y Espíritu Santo según San Juan, constatuye las virtudes teologales (148) Orientando al hombre a su fin sobrenatural, las virtudes teologales tienen a Dios como objeto, bajo su aspecto de sobrepasar nuestro conocimiento natural. Y recuérdese que cuando Santo Tomás habla de la orientación del hombre a Dios sobrenatural por las virtudes teologales, no se trata de la mera orientación a un objeto que rebasa la naturaleza humana, sino del modo del acto intelectivo que lo alcanza (149) Dándonos cuenta de estos principios fundamentales, procedemos a la discusión de la doctrina tomista sobre la virtud teologal de la fe en relación al símbolo.

Cuando Santo Tomás habla de las proposiciones de la fe en Segunda secundae, (150). no las considera como el término del acto

de la virtud teologal. Dice que el acto del creyente no se termina en la proposición, sino en la cosa; pues, no formamos enunciaciones si no es que a través de ellas tenemos conocimiento de las cosas.(151). O, como dice en De veritate: Las imágenes por las cuales la fe ve--(intuetur) algo, no son su objeto, sino aquello por lo cual la fe llega a su objeto" (152). Y dice en otro lugar: "para que el entendimiento humano asiente perfectamente a la verdad de la fe, dos cosas son necesarias. Una de éstas es que de veras capte (subrayado es nuestro) las cosas que se proponen: lo que pertenece al don de entendimiento". (153) El objeto principal de la fe es Dios, no conocido de una manera filosófica, por analogía, sino de una manera que sobrepasa las capacidades de la naturaleza humana. Para que el creyente capte este objeto de manera sobrenatural, es preciso la asper encia mística.

Continuemos con este tema. Santo Tomás nos dice que las virtudes teologales unen la mente humana con Dios. (154). Una vez que la mente humana se une con Dios, la fe, "considerada como virtud" (subrayado es nuestro), hace que " el entendimiento humano se adhiera a la verdad, la que consite en la divina cognición, transcendiendo la verdad del entendimiento mismo. y así, los fieles, através de esta verdad simple . . . se libren de la instabilidad causada por la variedad del error (155). nos parece difícil defender la posición implicada en los autores anteriormente mencionados de que cuando Santo Tomás habla de la cognición divina, trata sólo del conocimiento del símbolo. Muchas cosas contenidas en éste se encuentran en la doctrina de los filosófos y no se consideran una divina cognición, sino una cognición que no trasciende " la verdad del entendimiento mismo".

Subrayando el aspecto de la divina cognición, Santo Tomás sigue diciendo que " la verdad de la divina cognición se posee de esta manera. Primero y principalmente su conocimiento consiste en las cosas increadas; la verdad acerca de la creaturas se conoce, como fuera, por consecuencia, en tanto que por conocerse a sí mismo, Dios conoce todas las otras cosas y así también la fe, que une al hombre a la divina cognición por el asentimiento, tiene a Dios como su objeto principal y todas las otras cosas en relación a El." (156). Hay tres cosas de importancia que es preciso notar aquí. La primera es que Santo Tomás no identifica la divina cognición de la fe con el conocimiento del símbolo. El hombre en el estado de pecado mortal y un incrédulo pueden tener conocimiento del símbolo sin, por eso, participar en la divina cognición. La fe de que habla Santo Tomás aquí, como hemos visto, es la virtud de la fe. No concidera la fe del hombre en pecado mortal como una divina cognición. (157).

La segunda cosa de importancia aqui es que no habla de la mera posesión de la virtud.

El hombre no se une con la divina cognición por la posesión de la virtud sino por su acto, por su asentimiento, el cual, como veremos, se debe principalmente a la causalidad de Dios. El hombre en el estado de la gracia y por la mera consideración de los artículos no participa en la divina cognición. Sólo cuando la virtud opera por la divina causalidad, el acto de la fe puede considerarse el de la virtud.

Por fin, se sigue de los otros dos puntos, que la divina cognición no consiste en el símbolo; estas palabras " divina cognición " no se emplean en el sentido de " conocimiento de lo divinamente revelado" del símbolo ". Cuando Santo Tomás habla de la divina cognición de la -

fe, no se debe entender esta expresión de una manera figurativa, sino literalmente: el hombre, por la virtud teologal de la fe, participa en la cognición que Dios tiene de Sí mismo: "por su potencia intelectiva, el hombre participa en la cognición divina a través de la virtud de la fe; y por su potencia de voluntad, participa en el amor divino a través de la virtud de la caridad"(158). Si se pierde de vista que la fe consiste en una cognición divina, no tomada de unmodo humano o análogo sino de un modo proporcionado al ser divino, se pierde toda la esencia de ésta y, a nuestro parecer, toda la misión y caracter divino de la Iglesia. A menos que se afirme la necesidad de la experiencia mística de otra manera, como se hace con los dones del Espíritu Santo, como explicaremos en el próximo capítulo, se cae en un neo-pelagianismo.

Santo Tomás y la interpretación sanjuanista de la certeza de la fe.-Santo Tomás define la fe como "el asentimiento del entendimiento a aquello que se cree"(159). Y aclara que el entendimiento puede asentir de dos maneras. De un modo, por ser movido por el objeto del conocimiento, como acaece en la cognición de principios per se nota y las conclusiones que se deducen de ellos. Correspondiendo a la captación de los principios per se nota es la virtud natural intelectual del entendimiento; y a sus conclusiones, la de la ciencia. En estos dos casos el entendimiento asiente con firmeza y certeza.

Otra manera por la cual el entendimiento asiente, es por una elección libre de la voluntad. Así es el caso con la opinión, la conjetura, la duda y la fe. La duda consiste en no inclinarse a ningún lado del argumento; la conjetura escoge un lado por un motivo ligero, y la opinión consiste en la elección de uno, pero con temor de la verdad del otro. La fe tiene en común con la ciencia y el entendimiento la certeza y firmeza de su asentimiento. Y, a la vez, se conforma a la opinión, etc. por la carencia de la visión que se da por las virtudes de entendimiento y ciencia(160). En lo que toca a la fe, el intelecto se determina a un objeto "no por la razón, sino por la voluntad y, por eso, el asentimiento se define aquí como un acto del entendimiento determinado a un objeto por la voluntad"(161). La certeza de la fe, por tanto, no se debe a la visión, a la reducción de lo que se cree a primeros principios(162); su certeza se encuentra de algún modo en la voluntad.

Aunque la voluntad mueve el entendimiento a asentir a las proposiciones de la fe debido a la promesa de la salvación que contienen(163), tal asentimiento a los artículos no entraña bastante motivo para su firmeza y certeza, ni para su sobrenaturalidad. Estas no sólo se deben a la elección de la voluntad, sino principalmente a quien la mueve o Dios, y a la manera en que la mueve.

Si dejamos el asentimiento de la fe meramente en el plano de la elección voluntaria, destruimos todo lo sobrenatural que el acto de fe entraña. La causa principal de su certeza sólo puede ser El que tiene la plena visión de sus verdades. En De veritate, Santo Tomás dice que "la certeza puede entenderse de dos maneras: es decir, la firmeza de la adhesión y, en lo que toca a ésta, la fe es más cierta que todo entendimiento y ciencia, porque la primera verdad, que causa el asentimiento de la fe, es más fuerte que la lumbre de la razón, la cual causa el asentimiento del entendimiento o la ciencia"(164). En otro lugar dice que "la fe se apoya sobre la verdad divina"(165). La fe de la cual habla Santo Tomás "no asiente a nada a menos que sea revelada por Dios"(166). Pero, ¿en qué sentido es Dios la causa del acto sobrenatural de la fe¿

Si Dios va a ser la causa del asentimiento de la fe, y si El mueve todas las cosas según sus naturalezas(167), entonces, claro está que mueve el entendimiento a asentir por mover la voluntad, pero no de un modo meramente natural por gracias actuales ordinarias, sino sobrenaturalmente, de una manera proporcionada al fin sobrenatural del hombre; es decir, por dar la voluntad una participación en el Espíritu Santo. La virtud de la fe también tiene envuelta en su definición "credere in Deum", es decir, mover en Dios como a su fin último(168). El acto de creer no sólo "es un acto del entendimiento asentiendo a la verdad divina por mando de la voluntad", sino la voluntad misma es "movida por la gracia de Dios"(169). El hombre sólo puede elevarse al orden sobrenatural por un acto de fe si tal acto tiene un principio, unacausa, sobrenatural que le mueve interiormente; y tal principio es la gracia de Dios(170). Pero la gracia de que habla Santo Tomás aquí no es la actual sino la santificante.

La gracia santificante es la participación en la naturaleza divina(171). Esta, como cualquier naturaleza, es un principio de actividades(172). Cuando la gracia mueve la voluntad, se puede atribuir este movimiento tanto a la gracia como a la caridad que se causa por ella. Esta es la razón por qué en algunas partes Santo Tomás habla de la gracia como motor interior y otras veces de la caridad. Después de decirnos que con la infusión de la gracia, Dios mueve la voluntad a aceptarla(173) nos dice que "en el mismo instante que se adquiere la forma, la cosa empieza a operar según ésta"(174). Y, en otro lugar, agrega que "el movimiento de la fe no es perfecto a menos que sea informado por la caridad; de donde, en la justificación del impío, se infunde la moción de la caridad a la vez con la de lafe"(175). La gracia, por tanto, mueve a la voluntad por actividad de la caridad, la cual surge de ella. Aunque la gracia se distingue de las virtudes infusas que se derivan de ella (176), "la fe que obra por la caridad" puede llamarse gracia porque "el acto de la fe operando por la caridad es el primer acto por el cual la gracia santificante se manifiesta"(177). Para el acto de la virtud teologal de la fe, la presencia de la gracia es necesaria, ya que ésa no obra sino por la moción de la caridad(178). Dios causa el asentimiento del entendimiento a través de su influencia en la voluntad; y debido a esta divina causalidad, el asentimiento es firme y cierto(179).

Para evitar la posibilidad de una interpretación que confunde la caridad con el acto de amor de Dios de modo humano, nos toca desarrollar brevemente en que ella consiste. "La caridad," dice Santo Tomás, "ama a Dios sobre todas las cosas de una manera más eminente que la naturaleza"(180). La caridad "sobrepasa la facultad de la naturaleza"(181). Se sigue de esto que "la caridad no puede ni estar naturalmente en nosotros ni adquirida por las fuerzas naturales, sino se debe a la infusión del Espíritu Santo, quien es el amor del Padre y del Hijo, cuya participación en nosotros es la caridad criada misma"(182). La caridad no se produce por obras de modo humano; se participa. El hombre no puede producir al Espíritu Santo, ni su participación en El. La caridad por la cual "formalmente amamos a nuestro próximo es cierta participación de la divina caridad"(183). Un acto de ésta consiste en nuestra participación en la acción del Espíritu Santo(184)--no en un acto de modo humano.

Esta doctrina tiene consecuencias de bastante importancia. La principal es la concordancia de Santo Tomás y de San Juan sobre el carácter sobrenatural de las virtudes teologales. Silos actos de las virtudes de fe y caridad no tienen su origen en la naturaleza humana, si tales actos suponen la participación del hombre en las actividades pro-

porcionadas a la divina naturaleza, su comunicación al hombre debe llegar, como San Juan nos ha dicho, como oscuridad, de una manera que niega las operaciones meramente humanas. Por su carácter sobrenatural, sus actos entrañan la experiencia mística.

Los actos de las virtudes teologales.--Con esto, terminamos el desarrollo del pensamiento sanjuanista de la fe y de la caridad. Dejamos para capítulo VI el desarrollo breve de la virtud teologal de la esperanza. De lo que hemos discutido en este capítulo, se ve que para San Juan, no se puede hablar de operaciones de modo humano de las virtudes teologales. Las virtudes teologales tienen que ser infundidas porque sobrepasan la capacidad de la naturaleza humana para adquirirlas. Si es preciso que sean infundidas por la razón mencionada, la naturaleza humana no puede actuarlas, aun con la ayuda de las llamadas gracias actuales ordinarias. La fe sólo se actúa cuando el Espíritu Santo se presenta en la voluntad humana y la mueve por su moción divina, por un acto de caridad infusa. La lumbre generativa del Padre procede no de la naturaleza humana como su principio, sino de la naturaleza divina. Esta es la única proporcionada a la generación del Verbo, Hijo de Dios. El hombre sólo puede participar en este Verbo; no lo puede producir. Igual con el Espíritu Santo. El hombre no produce la caridad, el amor que procede del Padre y del Hijo; sólo puede disponerse para participar en él. Por disponerse a recibir un acto de caridad infusa, la presencia del Espíritu Santo en la voluntad humana para impelerla hacia Dios sobrenatural, el alma también se dispone para hacer un acto de fe infusa, que consiste en el consentimiento de la voluntad a la presencia del Espíritu Santo en ella y el asentimiento del entendimiento que resulta de ello. Si empleamos el término "modo humano de obrar de las virtudes teologales", sólo podemos usarlo de modo análogo. En lugar de considerarlo como una verdadera actuación de estas virtudes, debe considerarse como la disposición para recibir su actuación.

Contradicciones presentes acerca de la fe en las interpretaciones de otros autores.--Lo que hemos dicho de la fe y de la caridad en la doctrina de San Juan y en la de SantoTomás no parece haber pasado completamente inadvertido por otros autores. Garrigou-Lagrange afirma que las "virtudes teologales tienen por objeto a Dios mismo"(185), que la fe "nos conduce a conocer el fin sobrenatural hacia el que estamos obligado a caminar"(186), y que las virtudes teologales nos hacer "tender efectivamente hacia ese fin sobrenatural y llegar a él"(187). Afirma que la fe revela a Dios en su naturaleza íntima(188), que la fe infusa "pertenece al mismo orden que la vida eterna"(189) y que la gracia existe en nosotros como principio de operaciones divinas(190). Sin embargo, después de haber hecho estas afirmaciones, Garrigou-Lagrange agrega que el director ordinario de la fe es la razón(191), que la fe obra de modo humano y no divino(192) y, por tanto, que los actos del hombre aun iluminado por la fe no bastan para efectivamente dirigirle a su fin sobrenatural(193). Viendo la insuficiencia de los actos de esta fe para dirigir al hombre a su fin sobrenatural, Garrigou-Lagrange recurre a los dones del Espíritu Santo para que el hombre se dirija efectivamente a este fin(194). La fe, en el pensamiento de este teólogo, tiene como razón de ser alcanzar el fin sobrenatural, pero, a la vez, es incapaz de hacerlo. Nos parece que como consecuencia de esto, se sigue lógicamente que sólo los dones del Espíritu Santo son proporcionados a este fin y no hay mucha necesidad de las virtudes teologales.

Arintero también ha luchado con el problema que entraña la fe. Con San Juan y Santo Tomás, Arintero repite que "el obrar sigue al ser" (195). Como por la infusión de la gracia santificante, participamos el

ser divino, así también "participamos el obrar correspondiente, y como aquella participación es real y formal, también debe serlo esta última" (196). Agrega que "para progresar en la vida divina, debemos ejecutar operaciones divinas". Por esta razón, con la infusión de la gracia se infunden también "energías del mismo orden", las virtudes teologales(197). Estas virtudes nos unen con Dios(198), haciéndonos participantes de las acciones vitales de El(199) y, por tanto, de las operaciones características de la vida eterna(200). "Las operaciones propias de Dios", de las cuales participamos, "son conocerse y amarse tal como es en Sí mismo, en su absoluta Unidad y en su Trinidad inefable"(201). Se sigue que por la fe "conocemos a Dios en su vida íntima"(202), y que por las tres virtudes teologales "nos dirigimos y ordenamos a Dios, conociéndole en Sí mismo"(203). "La vida sobrenatural," dice, "en su íntimo fondo, es idéntica eneste destierro y en lapatria"(204). Como en la gloria cuando las inteligenciasse unen inmediatamente con el Verbo(205), así también la fe de esta vida "va derecha al mismo Dios en su realidad"(206).

Después de haber cantado estas alabanzas a la fe teologal y haberse puesto de acuerdo con Santo Tomás y San Juan mediante ellas, y después de admitir que el conocimiento y amor naturales sólo pueden alcanzar a Dios por la "casi vana representación analógica"(207), y que cualquier representación o imagen dista infinitamente de la realidad divina, disfigurándola y rebajándola "al nivel de nuestra capacidad"(208), debido a sus antecedentes teológicos contradice todo lo que ha dicho en nuestro párrafo anterior. Afirma que la gracia se acomoda a la naturaleza humana(209), que aunque por la fe conocemos a Dios en sí, "la fe . . . nos lo representa aún como remoto o velado, y sólo nos deja verlo enigmáticamente, como a través de símbolos y representaciones o analogías humanas"(210), obrando de modo humano(211). Sigue diciendo que aunque vivimos [illegible] la vida sobrenatural de la gracia, ordinariamente esta vida sobrenatural se vive de un modo connatural y humano(212) y que "nada se cambia en el modo ordinario que tenemos de funcionar"(213). "El mismo justo," dice, "enriquecido como está con las verdades infusas, sigue siendo el verdadero y principal autor de sus operaciones sobrenaturales(214): las virtudes teologales sobrenaturales, surgiendo y dependiendo de la naturaleza divina participada, "se ejercitan de un modo humano, bajo la norma directora de la razón"(215). Después de haber afirmado que las virtudes teologales nos dirigen y orientan a Dios, conociéndole en Si, está forzado a afirmar que "la razón humana, aun apoyada en las virtudes infusas, no puede conducirnos eficazmente a nuestro último fin"(216).

Sin embargo, a Arintero no le gustan estas conclusiones. Habla del modo humano de obrar de las virtudes teologales y ve, por lo menos implícitamente, que tal concepción sin una adición para sacarlas de este modo de obrar, cae en un naturalismo. Por esta razón, después de decir que las virtudes teologales nos revelan a Dios bajo imágenes, etc., agrega que la fe "se completa con los dones de ciencia, entendimiento y sabiduría, con los cuales se alcanza, se toca y se saborea la misma Realidad divina"(217). Viendo la insuficiencia de esta concepción de las virtudes teologales para alcanzar el fin sobrenatural del hombre, agrega la necesidad de los dones del Espíritu Santo que obran de modo divino, proporcionado al ser de Dios(218). A nuestro parecer, Arintero está luchando para volver a alcanzar en su pureza la teología de las virtudes teologales de San Juan y de Santo Tomás. Implícito en su afirmación de la insuficiencia de un modo humano de obrar de estas virtudes es el rechazo de esta teoría. Ve filosoóficamente que, para dirigirse a un fin sobrenatural, es preciso tener los medios proporcionados. Ve que la concepción de las virtudes teologales que tiene no esadecuada.

Para salvar la sobrenaturalidad de estas virtudes y de la religión católica, recurrió a los dones del Espíritu Santo. A nuestro parecer, Arintero estaba cerca de la interpretación de San Juan que hemos dado hasta aquí. Si hubiera vivido más tiempo, a lo menor él mismo la hubiera expuesto. Había llegado a la afirmación de la necesidad de los dones y al rechazo completo de las dos vías de santificarse, llamando a esta doctrina pseudo-tradicional y un gran error(219). Con su rechazo de la vida ascética como medio de alcanzar el fin sobrenatural, está implicada una interpretación completamente mística de la vida de la gracia y de las operaciones de lasvirtudes teologales.

Otra mente que ha luchado con este problema es lade Crisógono de Jesús Sacramentado. Aunque no había llegado al rechao de la doctrina de las dos vías y, al contrario, se había vuelto uno de sus defensores más importantes, no nos parece que él mismo estuviere completamente satisfecho con esta teoría. Crisógono veía lo que la teoría sobre las virtudes teologales debe ser. Afirmaba que el objeto inmediato de la fe es Dios como el fin sobrenatural del hombre(220), que las virtudes teologales iluminan al alma porque le ponen en contracto directo con Dios(221), y que la fe nos comunica al mismo Dios (222). Aun es difícil ver como su descripción de la fe ascética se distingue de la fe mística(223). Admite que en el pensamiento de San Juan, "el único medio próximo de la unión del entendimiento con Dios es la fe"224), que la proporción de que se trata es con la esencia divina(225), que "el mundo natural no serve de medio próximo para llegar a Dios"(226), y que todo ejercicio discursivo, hasta la contemplación filosófica, es insuficiente "para llegar a Dios" (227). Sin embargo, tratando de hacer que el pensamiento de San Juan se conforme con lo que Crisógono consideraba la ortodóxia, afirmaba la división de lo sobrenatural en quoad substantiam y quoad modum(228), sosteniendo que "la fe de que habla san Juan no es lacomún u ordinaria (cayendo Crisógono en la cuenta de la falta deproprción con el ser divino), sino la ilustrada(229). A nuestro parecer, Crisógono, como Garrigou-Lagrange y Arintero, estaba luchando con este problema. Veía, por una parte, lo que la teoría sobre la fe debe ser; y veía, por otra, la teología que había heredado, cayendo, por tanto, en las contradicciones que hemos visto.

Garrigou-Lagrange, Arintero y Crisógono no son los únicosque han luchado con las dificultades que entraña el concepto de un modo humano de obrar de lasvirtudes teologales. Las mismas contradicciones de una fe proporcionada y, a la vez, no proporcionada al ser divino, deun modo humano de obrar que es sobrenatural, de una fe que participa del conocimiento de Sí divino pero de un modo humano y analógo, etc. se encuentran en Marmion(230), Towers(231), Flynn(232), Jiménez Duque(233), Maritain (234), Gabriel de Santa María Magdalena(235), Brice(236) y Merton(237). Todos estos autores, con la excepción de Crisógono, tratan de superar la contradicción de una fe teologal, a la vez proporcionada y desproporcionada al fin sobrenatural del hombre, por recurrir al modo divino de obrar de los dones del Espíritu Santo(238). Crisógono también sostiene que, además de lainfluencia de una gracia actual especial, la experiencia mística se debe al modo divino de obrar de los dones(239). Pero, su tesis se distingue de la de los otros autores mencionados en tanto que él sostiene un modo humano de obrar de los dones, mientras losotros sostienen sólo el modo divino.

Debido a la importancia de los dones del Espíritu Santo en el pensamiento de tantos autores que han interpretado la doctrina de San Juan, nos parece preciso averiguar la doctrina sanjuanista sobre ellos. A esta tarea procedemos ahora.

NOTAS

(1) AQ-ST, 2-2, 5, 3o, ad 1.

(2) GAR-TR, 983, 984, 985; GAR-AM, 18, 21, 577, 630; GAR-CH, 37; -AR-EV, 190-193; FL-CC, 636, 643; CR-C, 20, 79, 114; JI-TE, 91, 442; -- JUA-DI, 37, 38; SA-ES, 227-228; MA-DI, 496; TE-EX, 205-206; MER-AS, 30; SM-CC, 7, 11; BR-SP, 42.

(3) AQ-ST, 2-2, 1, 1C, ad 1.

(4) MER-AS, 30-48; SM-CC, 12-16; JI-TE, 253.

(5) GAR-TR, 60-63, 727; CH, 66, 67, 294; AM, 20, 23, 584-585; CR-- C, 113; MA-DI, 497; BR-SP, 74-76; GAB-AQ, 164-165; MER-AS, 268, 269; -- JI-TE, 90, 92, 94, 253, 472.

(6) GAR-TR, 86, 888; CH, 63, 64, 280, 327; AR-EV, 186, 241, 291; MAR-JE, 149; SM-CC, 17-24; CR-C, 29-32; JI-TE, 90, 91, 253-255; MA-DI, 494; MER-AS, 46, 160, 183, 184, 254.

(7) AR-EV, 112, 117; TO-CC, 563; BA-SA, 446, 454, 456, 652; JI-TE, 89, 90; JO-TE, 433; MA-DI, 498; AM-FO, 234-236, 252; BR-SP, 60, 61; -- EM-NO, 40; GAB-UN, 42; MER-AS, 92, 93, 264.

(8) JU-S, II, VIII, 1.

(9) Véanse también JU-S, II, XVI, 12; XXIV, 8; XXX, 5; N, II, II, 5.

(10) JU-S, II, VIII, 2.

(11) Ibid.

(12) Ibid., 3.

(13) Ibid., 4.

(14) Ibid., 6.

(15) JU-N, II, XVIII. 5.

(16) JU-S, II, IX, 4.

(17) JU-S, II, IV, 4.

(18) JU-S, II, XXVI, S; CA, XIII-XIV, 5, 15; CB, XIV-XV, 5, 15. -- CA, XXX, 3; CB, XIX, 4.

(19) JU-S, II, IV, 4.

(20) JU-S, II, XXIV, 4.

(21) JU-N, I, X, 6. Veánse JU-S, II, XIII, 4, 6, 7.

(22) JU-CA, XI, 3; CB, XII, 4.

(23) AR-EV, 122, 190; GAR-TR, 39, 84; MAR-JE, 255-256; TO-CC, 562-563; CR-C, 80, 114-115; JI-TE, 88, 89, 91, 92, 256; MA-DI, 495, 515; -- BR-SP, 61.

(24) JU-S, II, IX, 1.

(25) JU-S, II, XIV, 10.

(26) JU-S, II, IV, 5.

(27) Ibid., 7. Véanse AQ-ST, 1-2, 112, 5 ad 3; 2-2, 2, 3 ad 3.

(28) JU-S, II, III, 1.

(29) JU-S, II, XIV, 11.

(30) JU-S, II, III, 1.

(31) Ibid., 4.

(32) JU-S, II, I, 1.

(33) JU-N, II, V, 3.
(34) Ibid., 2.
(35) JU-N, II, XVII, 11. Véanse JU-N, II, XVII, 7, 8; XXI, 11; -- IX, 1; X, 4; XII, 3; S, II, XVI, 7; CB-XXVI, 13.
(36) JU-S, II, III, 5.
(37) JU-Ll, II, 17; III, 3.
(38) JU-C, II, 7; III, 3; CB, 7.
(39) JU-CA, XXXVI, 1; CB, XXXVII, 2.
(40) JU-C, V, 1.
(41) JU-CA, XXXVI, 1; CB, XXXVII, 2.
(42) JU-S, II, XXIX, 6; C, VIIm, 5.
(43) JU-CB, XXXVI, 6.
(44) JU-C, I, 10.
(45) JU-S, III, XXVI, 6.
(46) JU-Ll, III, 70.
(47) JU-N, II, XVI, 5.
(48) Ibid.
(49) JU-Ll, I, 15.
(50) JU-S, II, III, 5.
(51) JU-S, II, XXIV, 2. Arintero parece haber visto que es la -- lumbre del Padre que se llama también lumbre de gloria. Véanse AR-EV, 117ss y AQ-DV, 14 1 ad 8.
(52) JU-C, I, 3.
(53) Ibid., 4.
(54) Ibid., 6.
(55) Ibid., 5.
(56) JU-LB, II, 16.
(57) JU-Ll, II, 21.
(58) JU-N, II, IV, 2.
(59) JU-CA, XII, 10; CB, XIII, 11.
(60) JU-CA, XII, 10; CB, XIII, 11.
(61) JU-CA, XI, 6; CB, XII, 7 Poema Sobre el evangelio "In principio erat Verbum". Véanse.
(62) JU-CB, XXXIX, 3.
(63) JU-Ll, III, 82.
(64) JU-CB, XXXIX, 3.
(65) Ibid., 4
(66) Ibid., 5.
(67) JU-N, II, XXI, 10; CB, XXVI, 7; Ll, I, 14, 16.
(68) JU-C, I, 21; Ll, II, 33, 34.
(69) JU-N, II, XIV, 11; CA, XII, 11; CB, XIII, 12; CA, XVII, 1, - 5, 6; CB, XXVI, 1, 7, 8; CB, XXXI, 1, 4; CA, XXXVII, 2-4; CB, XXXIX, - 3-6; Ll, I, 1-4; III, 82.
(70) JU-S, II, XIII, 6.
(71) JU-S, II, XII, 8.
(72) JU-S, II, II, 2.
(73) JU-N, II, XXI, 10.
(74) JU-S, III, XVI, 1.
(75) JU-S, III, XXVI, 6; Ll, II, 34.
(76) JU-CA, XXVI, 7; CB, XVII, 5.
(77) JU-CA, XXII, 2; CB, XXXI, 4.
(78) JU-CA, XVI, 6; CB, XXV, 7. Véanse notas 71 y 72.
(79) JU-S, II, XXIX, 6.

(80) JU-N, II, XII, 2.
(81) Véanse también JU-CA, XVIII, 5; CB, XXVII, 8.
(82) JU-N, XVII, 2. Interpretando el pensamiento de San Juan sobre la fe, Jean Baruzi dice "La Foi, en son essence, est une sorte de catégorie mystique". Véase BA-SA, 446.
(83) JU-LL, III, 29; Véase JU-C, I, 11.
(84) JU-S, I, II, 3; II, IX, 4; XXIV, 8; XXIX, 5; III, I, 1; XIII, 7; XXXII, 4; CB, XXVI, 8 son sólo algunas.
(85) JU-S, I, I, 1.
(86) JU-CA, XI, 3; CB, XII, 4.
(87) JU-C, VII, 5.
(88) JU-S, II, XXII, 3.
(89) JU-S, II, XXVII, 4.
(90) JU-S, II, III, 3; CA, XIII-XIV, 15; CB, XIV-XV, 15.
(91) JU-S, II, III, 1.
(92) Ibid., 3.
(93) Ibid., 4.
(94) JU-S, II, IV, 2.
(95) JU-S, II, VI, 2.
(96) JU-CA, XIII-XIV, 15; CB, XIV-XV, 15.
(97) JU-S, II, XXIII, 3.
(98) JU-S, II, XXVI, 5.
(99) JU-CA, XIII-XIV, 15; CB, XIV-XV, 15.
(100) JU-CA, XIII-XIV, 13; CB, XIV-XV, 13.
(101) JU-CA, XIII-XIV, 15; CB, XIV-XV, 15.
(102) JU-CA, XIII-XIV, 16; XIV-XV, 16.
(103) JU-CB, XII, 2; Véase 6; CA, XI, 1, 5.
(104) Ibid., 4; CA, XI, 3.
(105) Ibid., 3; CA, XI, 2.
(106) Ibid., 4; CA, XI, 3.
(107) JU-S, II, XXVII, 4.
(108) JU-S, I, XI, 2, 3.
(109) JU-S, II, III, 3.
(110) JU-S, II, VI, 2.
(111) JU-S, II, III, 1.
(112) JU-S, II, XXIX, 6.
(113) JU-N, II, XVII, 2; CB, XXVII, 8.
(114) JU-LL, I, 9; III, 24.
(115) JU-LL, III, 48. Edith Stein admite que San Juan parece identificar la contemplación con la fe. Sin embargo, observa que no son idénticas. (ST-SC, 136-9). Podemos explicar esta identificación sanjuanista de la fe con la contemplación infusa de la manera siguiente. El objeto que se experimenta es el objeto de la fe, comunicado por la lumbre de la fe. El alma se une con este objeto solo por el asentimiento de la virtud teologal de la fe, y no existe un acto de la virtud teologal sin una experiencia mística.
(116) BA-SA, 446.
(117) Ibid.
(118) Ibid., 460.
(119) Ibid., 454.
(120) Ibid., 230.
(121) Ibid., XIII.
(122) Ibid., 230, 235, 260, 529.

(123) Véase nota 7 de este capítulo.
(124) Ba-Sa, 230.
(125) Ibid., Véanse también 600-601.
(126) Véase capítulo VIII de esta tesis.
(127) JU-C, I, 6.
(128) JU-Ca, I, 3-6; CB, I, 6-8.
(129) JU-C, I, 6.
(130) Ibid.
(131) Ibid., 7.
(132) Ibid., 8.
(133) Ibid., 9. Véanse 10-11.
(134) JU-S, II, V, 4; Ca, XVI, 6; CB, XXIV, 7; Ll, I, 9.
(135) Capítulos V y IX de esta tesis.
(136) Sa-ES, 92-93, 94, 96-98, 112. Sanson se refiere a JU-S, II, V, 3.
(137) Sa-ES, 92.
(138) Ibid., 94.
(139) Ibid., 96.
(140) Ibid., 98-99.
(141) UR-PE, 204. Véanse también 215-219. UR-VE, 515.
(142) Ma-DI, 510.
(143) EU-Th, 67.
(144) Ibid., 181, 169.
(145) EU-Th, 67. Se refiere a JU-S, II, V, 3.
(146) EU-Th, 67.
(147) JU-S, II, IX, 4.
(148) Véanse notas 146-151 del primer capítulo de esta tesis.
(149) Véanse notas 163-166 del primer capítulo de esta tesis.
(150) AQ-ST, 2-2, 1, 2c, 6c, 7c, 8c, 9c, 10c.
(151) Ibid., 1, 2 ad 2.
(152) AQ-DV, 14, 8 ad 11.
(153) AQ-ST, 2-2, 9, 1c.
(154) AQ-ST, 1-2, 68, 4 ad 3, 8c.
(155) AQ-DV, 14, 8c. Véase AQ-ST, 2-2, 2, 3 ad 3.
(156) Ibid.
(157) El hábito de la fe permanece en el pecador, no la virtud. Véase AQ--2-2, 4, 2c, 3c, 4c, 5c.
(158) AQ-ST, 1-2, 110, 4c.
(159) AQ--ST, 2-2, 1, 4c. Véanse también 2-2, 4, 1c, ad 2; 5c.
(160) Ibid., 1, 4c; 2, 1c. Véase AQ--DV, 14, 9c; 14, 1c.
(161) Ibid., 2, 1 ad 3.
(162) Ibid., 5, 2c.
(163) AQ--DV, 14, 2c.
(164) Ibid., 14, 1 ad 7.
(165) AQ--ST, 2-2, 4, 8c.
(166) Ibid., 1, 1c.
(167) AQ--ST, 1-2, 113, 3c.
(168) AQ--ST, 2-2, 2, 2c.
(169) Ibid., 2, 9c.
(170) Ibid., 6, 1c.
(171) AQ--ST, 1-2, 110, 3c.
(172) Ibid. y ST, 2-2, 6, 1c.
(173) AQ--ST, 1-2, 110, 3c.

(174) "In eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res o-- perari secundum formam". Ibid., 113, 8 ad 4.

(175) "Motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus; unde simul in iustificatione impili cum motu fidei, est etiam motus caritatis". Ibid., 113, 4 ad 1.

(176) Ibid., 110, 3c.

(177) "Augustinus nominat fidem per dilectionem operantem gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum facions manifestatur". Ibid., 110, 3 ad 1.

(178) AQ--ST, 2-2, 23, 6 ad 2; 9 ad 1; 4, 3c. AQ--DV, 14, 5.

(179) Santo Tomás también habla de la certeza de los dones. Sin embargo, tratamos de ésta en el próximo capítulo.

(180) "Caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura". AQ--ST, 1-2, 109, 3 ad 1.

(181) "Ipsa caritas facultatem naturae excedit". AQ--ST, 2-2, 24, 2c.

(182) "Caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque - per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata". Ibid.

(183) "Ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est -- quaedam participatio divinae caritatis". Ibid., 23, 2 ad 1.

(184) Ibid., 23, 3 ad 3; 24, 7c.

(185) GAR-TR, 59.

(186) Ibid., 60.

(187) Ibid., 63.

(188) GAR-AM, 584.

(189) GAR-TR, 727.

(190) GAR-CH, 56.

(191) GAR-TR, 83, 84; CH, 223.

(192) GAR-TR, 83, 84, 86, 906, etc.

(193) GAR-CH, 294.

(194) GAR-TR, 116, 906.

(195) AR-EV, 112.

(196) Ibid., 113.

(197) Ibid., 183.

(198) Ibid., 291.

(199) Ibid., 193.

(200) Ibid., 291

(201) Ibid., 113.

(202) Ibid., 131, 191.

(203) Ibid., 185.

(204) Ibid., 121.

(205) Ibid., 118.

(206) Ibid., 122.

(207) Ibid., 112.

(208) Ibid., 117.

(209) Ibid., 184.

(210) Ibid., 190, 191.

(211) Ibid., 200; CU, 487.

(212) AR-CU, 487.

(213) AR-EV, 202.

(214) Ibid, 201-202.

(215) Ibid., 186.
(216) Ibid., 209.
(217) Ibid., 190.
(218) Ibid., 209.
(219) Su rechazo completo de las dos vías se encuentra en todo el libro intitulado Cuestiones místicas, y especialmente en las páginas - 8-66. Llama a las dos vías pseudotradicional en página 39.
(220) CR-C, 20.
(221) Ibid., 113.
(222) CR-SA, 323.
(223) CR-C, 114-115.
(224) CR-SA, 320.
(225) Ibid., 321.
(226) Ibid., 144.
(227) Ibid., 143.
(228) Ibid., 154-155.
(229) Ibid., 328.
(230) MAR-JE, 255-256.
(231) TO-CC, compáronse 567 con 563 y 568.
(232) FL-CC, 633.
(233) JI-TE, compárense 89, 90, 91, 92, 93, 249, 256, 422 con 5, 6, 9, 88, 258, 293. Véanse JI-PE, 313.
(234) MA-DI, compárense 494-495, 513, 645, 658 con 495 y 497.
(235) Compáronse GAB-IN, 254, SA, 72, 105-106, UN, 75, 159, 176 - con GAB-UN, 60, 161, 169, 272, AQ, 164-165.
(236) BR-SP, compáronse 13, 35, 60, 62 con 30, 99, 281, 282.
(237) MER-AS, compáronse 30, 92, 93, 253, 254, 264 con 183, 184, 210.
(238) AR-CU, 536; AR-EV, 122, 209, 212; GAR-TR, 116, 181, 906, -- 915; MAR-JE, 135, 137-138, 139; TO-CC, 571 (Esto autor no hace aplicación al estado místico, pero sí admite que por los dones Dios dirige - al alma de una manera más inmediata y más completa). FL-CC, 654-657 - (Tampoco este autor hace explícito una aplicación al estado místico. - Sin embargo, una vez más, admite la necesidad de estos dones para completar a las virtudes infusas). JI-TE, 293, 294, 443; MA-DI, 524, 645, 672; GAB-IN, 255, 256; SA, 72, 105-106, 124, 127; UN. 60, 169, 175, -- 272; DO, 57; BR-SP, 30, 88-89; ME-AS, 183, 184, 210.
(239) CR-C, 175.

CAPITULO V

ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA SANJUANISTA SOBRE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.-- Ya hemos visto que existen muchos autores que atribuyen a las virtudes teologales un modo humano de obrar. Sosteniendo esto y buscando una explicación teológica de la experiencia mística, Garrigou-Lagrange, Arintero, Crisógono, Jimenez Duque, Merton, Gabriel de Santa María Magdalena, Benjamin de la Trinité, Brice, Joannes a Cruce Peters, Maritain y tal vez muchos otros explican la experiencia mística a través de los dones del Espíritu Santo (1). Todos con la excepción de Crisógono sostienen que el modo propio de obrar de los dones es divino. Aunque Crisógono atribuya a los dones un modo humano, afirma que cuando éstos obran de modo sobrehumano, el resultado es la experiencia mística (2). Sin embargo, ¿hasta qué punto puede justificarse esta explicación en la doctrina de San Juan?

Aunque Teófilo de la Virgen del Carmen admita la posibilidad de explicar la experiencia mística en la doctrina de San Juan por una aplicación del sistema donal (3), dice correctamente que San Juan "prescinde de ella" (4). De hecho, San Juan no habla mucho de los dones del Espíritu Santo; subraya constantemente la importancia de las virtudes teologales (5). En el Cántico, tratando de las bodegas de amor, habla de los dones sin relacionarlos a estas virtudes. Dice, "estos grados o bodegas de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma" (6).

En la Subida, sin embargo, los relaciona claramente. Aquí dice lo siguiente:

> Porque cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo, porque la caridad es la causa y el medio por donde se les comunica (7).

No obstante, no nos dice más. Dándonos cuenta de esta cita y la enseñanza de San Juan sobre las virtudes teologales, volvamos a Santo Tomás para interpretar su doctrina a la luz de la de San Juan a la inversa como hacen los autores anteriormente mencionados. Santo Tomás también dice que los dones dependen de las virtudes teologales y especialmente de la caridad (8). Para un mejor entendimiento de la doctrina tomista sobre los dones, sin embargo, cabe tratar brevemente de la teoría del conocimiento que él tenía.

Para la explicación de esto, tenemos que aclarar la significación de los términos "intelecto agente" e "intelecto pasivo o posible". El conocimiento racional se distingue del sensible por ser en el plano universal. Antes de conocer lo inteligible, el entendimiento está en potencia para su recepción. Esto se expresa por decir que lo que recibe lo inteligible es el

intelecto posible o pasivo. Como lo sensible, el objeto natural del hombre, no es universal en acto, es preciso que exista algo para reducir la potencia del intelecto posible al acto; es decir, algo por el cual el intelecto recibe lo inteligible. Este se llama el intelecto agente. Por su abstracción de lo inteligible de lo sensible, el intelecto agente produce en el intelecto posible lo que es llamada la especies impresa. De ésta, el intelecto posible forma la species expresa o la idea mental. No hay acto llamado entendimiento hasta que se forme la idea (9). De las ideas producidas por varios de estos actos, la mente humana forma juicios, construye las ciencias acerca de las criaturas y llega a la ciencia natural de Dios o la sabiduría. Gabriel de Santa María Magdalena, Téofilo de la Virgen del Carmen y Crisógono se refieren a esta teoría escolástica como base para San Juan (10). Nos sorprende que no vieran su aplicación en lo que toca a la relación de las virtudes teologales con los dones.

En el orden sobrenatural, el objeto del intelecto posible es infinito y rebasa las capacidades de la lumbre del intelecto agente. Se necesita, por tanto, una lumbre proporcionada al objeto. El objeto es el Verbo; y el agente o la lumbre por la cual se le comunica al alma es el Padre. Estas dos personas divinas tienen que ver con la virtud de la fe. ¿Dónde entran los dones?

El Padre por su lumbre comunica al intelecto pasivo su Verbo. Pero, antes de que pueda existir conocimiento del objeto, es menester que el objeto se forme en el intelecto posible. En el plano natural, la formación del objeto en el intelecto posible es conocido como el acto de entendimiento; en el orden sobrenatural, se llama el acto del don de entendimiento. El don de entendimiento, de esta manera, se causa por la lumbre del Padre, por el Hijo comunicado, por el Espíritu Santo, responsable para la comunicación, y por la participación humana en el intelecto divino, cual participación le da la capacidad de conocer al Verbo.

Ahora bién, en el orden natural, una vez que el hombre tiene la idea entendida (entendimiento), puede combinar sus ideas en juicios, juicios acerca de criaturas, los cuales pertenecen a las virtudes naturales de ciencia, y juicios acerca de cosas divinas, los cuales se refieren a la virtud intelectual de la sabiduría. En el orden sobrenatural, antes de que la voluntad pueda mandar el asentimiento del entendimiento a las verdades de la fe, es preciso que tenga un conocimiento de lo que significan, y un conocimiento dado de manera sobrenatural. Santo Tomás dice que:

> La voluntad no puede dirigirse rectamente al bien a menos que antes exista alguna cognición de la verdad: porque el objeto de la voluntad es el bien entendido . . . Como a través del don de la caridad, el Espíritu Santo dirige la voluntad del hombre para que sea movida directamente al bien sobrenatural, así también a través del don del entendimiento, el Espíritu Santo ilumina la mente del hombre para que conozca la verdad divina a la cual es menester que la recta voluntad tienda (11).

En otro lugar, apuntando lo necesario para el asentimiento de la virtud de la fe, y relacionando éste con los dones del Espíritu Santo, Santo Tomás dice:

Como el hombre por la razón natural asiente según el entendimiento a alguna verdad, se perdecciona de dos maneras acerca de esta verdad: primero, porque la capta; segundo, porque tiene un juicio cierto acerca de ella. Así también, para que el entendimiento humano asienta perfectamente a la verdad de la fe, dos cosas son necesarias. Una es que capte bien las cosas propuestas; lo cual pertenece al don de entendimiento, . . . La otra es que tenga un juicio cierto y recto acerca de ellas, distinguiendo lo que debe creer de lo que no debe creer. Y para esto, el don de la ciencia es necesario (12).

Pero, ¿cómo debemos entender esta "captación"?

Santo Tomás la explica así: de una manera "desembarazada de fantásmas y errores, para que aquellas verdades propuestas por Dios no se reciban por medio de fantásmas corporeos, ni según perversidades heréticas". Esta limpieza de la captación "se debe al don de entendimiento" (13). La correspondencia de esta cita con la metáfora de San Juan que se encuentra en el Cántico de la "cristalina fuente", en lo que se refiere a la fe debe ser patente (14). En esta vida, por el don del entendimiento, aunque no podemos entender completamente lo que Dios es, vemos claramente lo que El no es. Así, "en esta vida, conocemos a Dios más perfectamente cuando entendemos que rebasa cualquier cosa comprendida por el entendimiento" (15). Claro que Santo Tomás no habla del conocimiento filosófico o natural, sino del conocimiento místico debido al don de entendimiento. A la virtud de la fe (no su objeto o lumbre) pertenece el asentimiento a las verdades propuestas, y "al don de entendimiento pertenece que la mente penetra aquellas cosas dichas" (16).

Santo Tomás, sin embargo, nos recuerda que la fe causa en nosotros una cognición sobrenatural y usa esto como base para distinguir entre si los dones de entendimiento, ciencia, sabiduría, y consejo:

Estos cuatro dones se ordenan a la cognición sobrenatural, que se establece en nosotros a través de la fe. La fe, sin embargo, entra por el oído, . . . De donde, es preciso que algunas verdades se propongan al hombre no como vistas, sino como oídas, a las cuales asentimos por fe. La fe ante todo y principalmente se relacionaa la prima verdad; segundo, a ciertas verdades consideradas acerca de las criaturas; y, último, se extiende a la dirección de obras humanas, en tanto que la fe obra por la caridad, . . . Por lo tanto, acerca de las verdades la fe propuestas para nuestra creencia, dos cosas son necesarias por nuestra parte. El primero, que estas verdades se penetren o se capten: y esto pertenece al don del entendimiento. Segundo, es menester que el hombre tenga juicio correcto acerca de estas para que adhiera a las apropiadas y rechace sus opuestas. Este juicio, en tanto que trata de cosas divinas, pertenece al don de sabiduría; en cuanto, a cosas criadas, pertenece al don de ciencia; y en tanto que se aplica a obras singulares, pertenece al don de consejo (17).

Mediante la caridad, el hombre se dirige a la cognición divina. Por la lumbre de la fe, la agencia del Padre, se lo [illegible].

comunica al Verbo Hijo de Dios, el objeto de la fe. La formación de este Verbo a oscuras en la mente humana (terminología sanjuanista), o la penetración de las verdades propuestas (terminología sanjuanista), o la penetración de las verdades propuestas (terminología tomista), se debe al don de entendimiento. Como en el orden natural donde los juicios de ciencia y sabiduría resultan de las intuiciones de actos de entendimiento, así también en el orden sobrenatural los juicios de los dones de ciencia y sabiduría resultan de las intuiciones del don de entendimiento. Los juicios correctos acerca de las criaturas en relación con la fe y acerca de las cosas divinas se deben respectivamente a los dones de ciencia y sabiduría. Sin la moción de la caridad, no operan las otras virtudes teologales ni los dones del Espíritu Santo. Pero, una vez que el Espíritu Santo mueve la voluntad por su presencia en ella, impeliéndola a Dios, el hombre participa en la divina cognición comunicada por la fe, la penetra por el don de entendimiento, etc. y adhiere a ella por el asentimiento de la fe. De estos cuatro dones, surgen los otros tres, los de piedad, temor, y fortaleza. En este sentido, los dones del Espíritu Santo dependende las virtudes teologales.

Los juicios debidos a los dones de ciencia, sabiduría y consejo, sin embargo, no deben entenderse de una manera discursiva. Estos no pertenecen a la función natural delhombre. Son juicios instantáneos o intuitivos. Distinguiendo la manera humana de obrar claramente de la manera divina, Santo Tomás dice lo siguiente:

> La certeza de cognición se encuentra en diferentes naturalezas de modos diversos, . . . El hombre llega al juicio cierto de la verdad por el discurso de la razón: y, por lo tanto, la ciencia humana se adquiere de la razón demostrativa. Pero, en Dios el juicio cierto de la verdad existe sin discurso y, por esta razón, la divina ciencia ni es discursiva ni racioncinativa, sino absolutamente simple. A ésta, es semejante la ciencia que es don del Espíritu Santo: ya que ella es una similtud participada de la divina (18).

En lo que toca a la relación de los dones del Espíritu Santo con las virtudes teologales, es menester subrayar otra cosa de importancia: la certeza de los dones depende de la de la fe. Aunque el entendimiento penetre las proposiciones propuestas y tenga los juicios ciertos de la ciencia y sabiduría, su certeza no se debe a la captación de primeros principios ni a la reducción de sus juicios a estos. En tanto que la plena visión de la divina esencia todavía falta, la certeza comunicada por los dones depende de la moción del Espíritu Santo en la voluntad y el consiguiente asentimiento de la fe (19).

Sin embargo, esta interpretación del sistema donal a la luz de la importancia de las virtudes teologales, subrayada por San Juan, no queda sin dificultades; y las dificultades son ciertos pasajes en Santo Tomás, utilizados por Garrigou-Lagrange,(20) Arinteroy Crisógono en la Summa theologiae. Hablando de la necesidad de los dones Santo Tomás dice que "por las virtudes teologales y morales, el hombre no está tan perfeccionado en relación a su último fin, que no necesita siempre ser movido por el instinto superior del Espíritu Santo" (21). Además, en el

cuerpo de este mismo artículo, Santo Tomás dice que el hombre posee las virtudes teologales imperfectamente, "ya que amamos y conocemos a Dios imperfectamente." Y agrega, que aunque el hombre puede utilizar los juicios de la razón para llegar a su fin natural, "en el orden a su último fin sobrenatural, al cual la razón le mueve, según la manera imperfecta por la cual está informada por las virtudes teologales, la moción de la razón no es suficiente a menos que reciba además el instinto y moción del Espíritu Santo." (22) Estas citas pueden interpretarse de un modo que contradice completamente la nuestra. Así la interpretan Garrigou-Lagrange, Arintero y Crisógono (23). Parece que Santo Tomás está afirmando que el modo de obrar de las virtudes teologales es meramente humano. No es hasta que el hombre reciba la inspiración del Espíritu Santo que él tiene experiencia mística. En pocas palabras, puede parecer que nuestra interpretación de la importancia de las virtudes teologales en la doctrina sanjuanista y tomista es equivocada y que la interpretación acertada es la de los autores mencionados.

Sin embargo, es preciso no olvidar ciertos principios. La virtud teologal de la caridad es la participación humana en el Espíritu Santo. Como tal, la operación de la caridad en el hombre es la causa de la comunicación de los dones del Espíritu Santo. Las citas dadas en contra de nuestra posición de ninguna manera contradicen la afirmación tomista de que los dones son derivados de las virtudes teologales (24) y que ésas son más perfectas que los dones - "los regulan" (25). Cuando Santo Tomás afirma que las virtudes teologales informan a la razón, no implica que ésas eran imperfectas sino nuestra participación en ellas. Y en lugar de contradecir nuestra interpretación, estas citas la confirman.

El hombre posee la razón es su plena perfección; posee las virtudes teologales (en el sentido de las potencias divinas) imperfectamente por participación. "Es manifiesto," dice Santo Tomás, "que cualquier cosa que perfectamente posee una naturaleza o alguna forma o virtud puede por sí misma obrar a través de ella. Pero, cualquier cosa que imperfectamente la posee alguna naturaleza o forma o virtud, no puede operar por sí misma a menos que se mueva por otro." (26) El hombre, quien posee las virtudes divinas imperfectamente, no puede actualizar la participación en sus actos. Esto sólo puede hacerse por Dios, quien las posee perfectamente. Continuando con el lugar citado, Santo Tomás dice que el "sol, que posee la luz perfectamente, puede iluminar por sí mismo: la luna, sin embargo, en la cual la naturaleza de luz se encuentra imperfectamente, no puede iluminar a menos que sea iluminada." (27) La necesidad para las virtudes teologales en el hombre es para que el hombre sea dirigido a su fin sobrenatural (28). La moción de la razón, aun informada con la presencia de estas virtudes, no basta para esto, es decir, para actuar estas virtudes. Para alcanzar su fin sobrenatural, la moción de un motor superior es necesario, y esto es Dios. La operación de las virtudes teologales no se actualiza por el hombre, sino por el Espíritu Santo. Y su actualización sería sin sentido, si no podía recibir, a través de los dones, lo que las virtudes teologales le comunican. Los dones del Espíritu Santo no funcionan sin dependiencia de las virtudes teologales sino que sus inspiraciones o instintos son

comunicados a través de ellas. Si la razón es la regla de las virtudes teologales, como estos autores interpretan esta cita, y si las virtudes teologales son la regla de los dones, se seguiría que la razón es la regla de los dones. Esta conclusión claramente no la sostiene San Juan, Santo Tomás, ni tampoco los autores mencionados, ni Crisógono.

Sigamos con nuestro desenvolvimiento para enseñar que las virtudes teologales no obran independientemente de los dones, ni los dones de estas virtudes como pretenden Garrigou-Lagrange, Arintero, Crisógono y muchos otros autores (29). En la Summa theologica, Santo Tomás dice que el alma del hombre no puede ser movida por Dios mediante los dones a menos que de alguna manera esté unida con El. Esta unión se efectúa por las virtudes teologales. Por lo tanto, concluye que los dones se derivan de las virtudes teologales y no a la inversa (30). Sin embargo, si se supone que la operación de los dones actúe aparte de las virtudes como afirman aquellos autores, la operación de los dones no dependería de las virtudes (un caso del efecto sin su causa), ni necesitaría de la unión de la mente con Dios. Estas consecuencias claramente contradicen el texto de Santo Tomás. Sin embargo, como en el orden natural, no puede devenirse un acto de la virtud intelectual de entendimiento sin la causalidad de un acto del intelecto agente, así en el orden sobrenatural tampoco puede existir un acto del don de entendimiento sin la agencia o causalidad del Padre engendrando su Verbum en el intelecto pasivo humano. Sin embargo, es preciso esclarecer una diferencia de importancia entre la causalidad de estos dos órdenes. Santo Tomás sostiene un principio filosófico importante, es decir, que un efecto depende de su causa en cuanto es su causa (31). En tanto que el intelecto agente es sólo causa del devenir de la idea entendida en el intelecto pasivo, esta idea sigue existiendo cuando la causalidad del agente se termina. Pero, en el orden sobrenatural, Dios es causa del devenir y del existir de los actos, de suerte que si su operación engendrante desiste en el alma, también deja de existir la comunicación de la idea entendida, es decir, la comunicación de la inspiración del Espíritu Santo. Las operaciones de los dones no pueden existir sin las de las virtudes teologales de las cuales se derivan. Y actos de las virtudes teologales no pueden existir sin la comunicación de las influencias de los dones, ya que la relación que existe entre las virtudes y los dones es la de causa y efecto. Dada la operación de la causa y el principio filosófico antes mencionado, es menester que exista el efecto correspondiente.

Podemos ver el mismo resultado mediante el ejemplo ilustrativo utilizado por Santo Tomás en 1-2, 68, 2c. Nos había dicho que la razón está imperfectamente informada por las virtudes teologales de suerte que no puede alcanzar el fin sobrenatural mediante ellas, a menos que sea movida por la agencia o causalidad superior del Espíritu Santo. El ejemplo que usó era el de la luz de la luna dependiendo de la del sol. Si se quita la luz del sol, se suprime a la vez la luz reflejada de la luna. Si se quita la acción de las virtudes teologales, la cual es causa de la de los dones, se suprime también los instintos de los dones comunicados mediante aquella.

Aunque Garrigou-Lagrange afirma la necesidad de los dones para la contemplación infusa, da ejemplos de las inspiraciones de ellos que no tienen nada que ver con experiencia mística. Una inspiración de los dones, nos dice, puede ser la "que nos lleva o inclina, en el estudio, por ejemplo, a orar para comprender lo que estudiamos" (32), o puede ser la que "suple las deficiencias de la prudencia, cuando ésta permanece sin resolverse ante una pregunta indiscreta" (33). A nuestro parecer, no es preciso explicar tales casos por la intervención divina. El orden natural es suficiente para su explicación. La operación de los dones y las virtudes teologales, como ya debe ser patente, se limita a la experiencia mística.

Sin embargo, regresemos a la relación causal que une las virtudes teologales y los dones. Sobre ésta, una duda todavía puede existir en la mente del lector. Parece que Santo Tomás ha afirmado que el hombre actúa imperfectamente según las virtudes teologales, de suerte que sus actos serían actos imperfectos de estas virtudes y, por tanto, un modo humano de obrar de ellas. Para un mejor entendimiento de la significación de "perfecto" e "imperfecto" cuando se aplican a las acciones de las virtudes en general, sean naturales o infusas, es preciso ver otras partes de la Suma y de De veritate. En la Summa, Santo Tomás habla de la virtud moral perfecta e imperfecta (34). Su manera de abordar el problema es puramente filosófica. Se trata de un uso análogo de la palabra "virtud". La imperfecta es nada más que una inclinación natural o habitual hacia una obra buena. Entendida de esta manera, alguien puede tener inclinación natural o acondicionada hacia la templanza sin tener la virtud perfecta. Para la perfección de la virtud, no basta la mera disposición en la potencia correspondiente, por ejemplo, en el apetito concupiscible en lo que se refiere a la templanza, sino que también se necesita la dirección de la razón y la posesión de la prudencia (35). En lo que toca a las virtudes teologales, imperfectamente informando a la razón, se trata de la existencia de los hábitos en las potencias correspondientes. El hábito de la fe en el entendimiento consiste en la disposición de obedecer la voluntad cuando ésta manda el asentimiento, una vez movida por la presencia del Espíritu Santo en ella (36). Esta disposición se llama hábito informe sin la caridad; y hábito informado o virtud, en presencia de la caridad. El hábito informe y la virtud de la fe, por tanto, son de la misma especie (37). La esperanza y la caridad, según Santo Tomás, están en la voluntad; y como virtudes, consisten en la disposición de recibir la presencia y noción del Espíritu Santo en ella. Sin embargo, una cosa es la presencia de las virtudes teologales en el alma, y otra su obrar.

Cuando el hombre hace un acto de fe, sin la presencia del Espíritu Santo en la voluntad, se puede atribuir su acto a la virtud teologal. Puede llamarse un acto imperfecto de la misma manera que un acto que procede de la inclinación natural del apetito concupiscible hacia la templanza, suele llamarse virtuosa, es decir, analógicamente. Estrictamente hablando, cuando la acción de una virtud surge de dos potencias, como en el caso de la templanza, si falta el acto de una de las potencias, en este caso el de la prudencia en la razón, el acto no es de la virtud sino de la inclinación o hábito. Así también en el caso de las

virtudes teologales. Como el acto de la fe teologal, digamos, procede no sólo del entendimiento que asiente sino también de la voluntad movida por la presencia del Espíritu Santo en ella, impeliéndola a mandar el asentimiento del entendimiento, un acto de caridad infusa es necesario para el acto de la virtud teologal de fe. Si el acto de la caridad infusa le falta al alma, su acto de fe no es la de la virtud teologal, propiamente hablando, sino del hábito. Si se emplea el término virtud en este caso, se usa de manera analógica. Por tanto, cuando Santo Tomás usa la expresión "modo humano" (39) para describir la acción del hábito bajo la dirección de la razón, la emplea para expresar este modo imperfecto que, propiamente hablando, no es acto de virtud, (40) sino que dispone para ello. Para ser acto de la virtud teologal, propiamente hablando, no basta que la caridad como hábito esté presente en el alma mediante la presencia de la gracia santificante. Para ser acto de la virtud teologal de la fe, es preciso que la caridad, el Espíritu Santo, esté presente en la voluntad, impeliendo o moviendola a obrar. Por haber olvidado o echado a menos el uso analógico de la palabra "virtud", Garrigou-Lagrange, Arintero y Crisógeno afirmaron la presencia de las virtudes teologales de la fe y esperanza en el pecador (41) y Garrigou-Lagrange sostenía que el hombre en el estado de pecado mortal, habiendo recibido las gracias actuales apropiadas, puede hacer un acto sobrenatural de fe (42).

Las virtudes teologales y las infusas morales.--Como vimos en nuestro segundo capítulo, no son pocos los autores que sostienen la existencia de virtudes morales infusas además de las adquiridas naturales. La necesidad de afirmar en el cristiano la infusión de las infusas mediante la gracia santificante se debe, según Garrigou-Lagrange, Arintero, Crisógono, Jiménez Duque, Marmion, Flynn y Towers, a la orientación del alma a un fin sobrenatural. Como los medios han de ser proporcionados al fin, se necesitan, además de las virtudes teologales que unen la mente del hombre con Dios, de virtudes morales infusas capaces de elevar las operaciones humanas al orden sobrenatural (43). Como todos los autores mencionados sostienen un modo humano de obrar de las virtudes teologales, sostienen también un modo humano de obrar de las morales infusas (44).

¿Qué podemos decir de las virtudes morales infusas en la doctrina de San Juan? Ante todo, es menester aclarar que San Juan no hace, de nombre, una distinción clara entre las morales adquiridas y las infusas. Sin embargo, hay referencias claras a ellas. Para San Juan, como para estos autores, las virtudes adquiridas son responsables para el dominio de la razón sobre los apetitos (45). Sin embargo, en el pensamiento sanjuanista el orden natural de la razón sobre los apetitos, visto y practicado aun por los paganos, (46) no tiene que ver con lo que es propiamente cristiano. En el estado original del hombre, existía un doble orden, no sólo el mencionado, sino también el de la obediencia de la razón a Dios (47). Las virtudes morales infusas tienen que ver con este último. Las virtudes teologales unen al alma con Dios y, mediante su operación, obran las morales infusas. Como para San Juan no hay modo humano de obrar de aquellas, tampoco hay modo humano de obrar de éstas.

Como el lector recordará, San Juan habló de las imperfecciones de principiantes, comparándolas con los siete vicios capitales -- soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y acidia espirituales (48). Había afirmado que para quitar estas imperfecciones, el alma necesitaba de las noches pasivas. Y cuando hablaba de los provechos en el alma causados mediante las sequedades de la primera noche de contemplación infusa, afirmaba que el alma ganó humildad espiritual, amor del próximo, fortaleza, obediencia, templanza, paciencia y longanimidad; o, en suma, mediante las sequedades de la contemplación de la primera noche, el alma se ejercitó en todas las virtudes (50).

¿Cómo puede ser esto? Para no detenernos mucho en este asunto, quisiéramos apuntar sólo lo siguiente. La raíz de las imperfecciones del principiante, además del desorden causado por el pecado original y actual, consistía en el gozo que encontraba en sus ejercicios espirituales. La sequedad sensible de la primera noche pasiva tuvo origen en la comunicación espiritual infundida por Dios. El alma ejercitó las virtudes teologales de la manera siguiente. En la voluntad existía el Espíritu Santo, moviéndola a mandar el asentimiento de la fe y moviéndola a quedarse en la sequedad sensible. Debido a la presencia del Espíritu Santo en la voluntad, el alma libremente consintió a quedarse en la sequedad, practicando, en esta manera, la paciencia y la virtud cardinal infusa que le corresponde, es decir, la fortaleza. Movida por la caridad infusa y libremente aceptándola, el alma no obraba para el gusto sensible anterior. De esta manera practicó la templanza infusa en lugar de la gula, avaricia y lujuria de la noche activa. Debido a la cooperación libre del alma con la gracia santificante, es decir, su cooperación con la presencia y moción divinas del Espíritu Santo en la voluntad, el alma obró no por gusto sino sólo por Dios. El resultado era que obró en contra del vicio de la acidia, ganando pureza de intención y la práctica de la constancia y longanimidad infusas. Debido al conocimiento de sí y de Dios comunicados al alma mediante esta contemplación seca, el alma practicó la justicia infusa con Dios, atribuyéndole todo lo que se debe y practicó la justicia infusa en su trato con su prójimo, dejando de calumniarle, etc. El alma también ganó la virtud infusa de la prudencia, dejando los excesos de la gula en lo referente a sus ejercicios espirituales, etc. Por quedarse en la noche seca de la contemplación, el alma, mediante la presencia del Espíritu Santo en la voluntad, inmediatamente obedecía a Dios; y los apetitos, mediante esta sumisión de la razón, también le obedecían.

En la noche pasiva del Espíritu se encuentran otras referencias a la práctica de las virtudes infusas mediante la contemplación purgativa. En este libro, San Juan afirma que mediante el padecer de esta noche, "se le añaden al alma fuerzas de Dios". Y arrega, "en el padecer se van ejercitando y ganando las virtudes y purificando el alma y haciéndola más sabia y cauta" (51). Pero las virtudes practicadas mediante la contemplación purgativa se funden en la operación de las virtudes teologales, especialmente en la de la caridad infusa (52).

Que las virtudes morales infusas se practiquen mediante la contemplación infusa se encuentra también en el Cántico. Explicando la línea "iré por esos montes y riberas", San Juan dice "por los montes, que son altos, entiende aquí las virtudes; lo uno, por la alteza de ellas; lo otro, por la dificultad y

trabajo que se pasa en subir a ellas, por las cuales dice que irá, ejercitando la vida contemplativa subrayado es nuestro" (53). En el Cántico se refiere muchas veces a las virtudes como las del alma y, a la vez, las de Dios, implicando que el alma las ha ganado por su participación en las operaciones divinas, es decir, mediante las operaciones infusas de las virtudes teologales (54). Para San Juan, por tanto, un doble orden debe existir en las operaciones humanas. El orden de la razón sobre los apetitos se debe a las virtudes adquiridas; el de la razón y los apetitos obedientes a Dios, a la contemplación infusa o a las virtudes teologales y las morales infusas.

Se ve que la teoría sanjuanista justificando la existencia de las virtudes morales infusas no es esencialmente distinta de la de Garrigou-Lagrange, Arintero, Crisógono, Jimenez Duque, Garnion, Flynn y Towers. Sin embargo, la concepción sanjuanista es muy diferente en lo referente a la aplicación. Los autores mencionados hablan de un modo humano de obrar de estas virtudes, a pesar de haber afirmado el principio filosófico fundamental sanjuanista, el que expresa que los medios han de ser proporcionados a su fin. Aunque la expresión verbal de la necesidad de las virtudes infusas por estos autores es la de Santo Tomás, (55) se ve de nuestro desarrollo anterior que la aplicación que hacen ni es la tomista ni la sanjuanista.

Las virtudes teologales y la justificación del alma. En lo referente a la justificación en la doctrina de San Juan, en un sentido estamos en peores condiciones que anteriormente cuando tratamos de los dones del Espíritu Santo y de las virtudes morales infusas. San Juan no tenía interés tanto en el problema de la justificación como en la de la santificación. Sin embargo, mediante los principios filosóficos fundamentales, los que constantemente subraya, podemos formular las consecuencias lógicas sobre la justificación.

Ante todo, como sabemos, San Juan subraya la transcendencia de Dios. El hombre es finito; Dios, infinito. Para llegar a su fin sobrenatural, tanto para la justificación como para la santificación, el hombre necesita de las actividades proporcionadas; y éstas, por supuesto, son las de las virtudes teologales. Como para San Juan no existe un modo humano de obrar de las virtudes teologales, ya que tal modo destruiría la proporción necesaria entre el fin y los medios, se sigue lógicamente que para que el impío sea justificado, es preciso que tenga una experiencia mística.

Sin embargo, Garrigou-Lagrange afirma que "no se ha de confundir la santidad con la salvación del alma" (56). El sostiene la necesidad de la experiencia mística para la santificación, pero dice que "a nadie le vendrá a las mientes afirmar que la contemplación mística sea necesaria para la salvación" (57). A nadie, con la excepción de nosotros, San Juan y Santo Tomás. Si lo que Garrigou-Lagrange quiere decir es el estado de la contemplación mística, concordamos con él. Pero, si quiere decir una experiencia mística, tenemos que admitir nuestra opinión afirmando lo contrario. Habiendo sostenido un modo humano de obrar de las virtudes teologales, Garrigou-Lagrange podía afirmar que la experiencia mística no es necesaria para la salvación. Sin embargo, empleando el principio filosófico básico utilizado por

San Juan, si los medios tienen que ser proporcionados al fin, y si el modo humano no es proporcionado, se sigue que el hombre sólo puede salvarse, sólo puede ser justificado, por una participación en las operaciones divinas proporcionadas a su fin y, por tanto, necesita tener una experiencia mística.

Esta consecuencia, deducida de los principios filosóficos utilizados por San Juan, se encuentra claramente, a nuestro parecer, en la doctrina de Santo Tomás. En primer lugar, según Santo Tomás, la justificación del hombre supone un acto de su libre voluntad (58). Pero, el hombre no puede moverse a Dios como a su fin sobrenatural sin conocerle por la fe (59). Se sigue que antes de ser justificado, el hombre tiene que mover a Dios por la fe. Pero la fe sin la caridad no vale nada. Para la justificación del impío, por tanto, es necesario que haya un movimiento de la caridad (60). El movimiento en Dios por la fe y por la caridad entraña que el impío se aparte del pecado (61), y que los pecados se les perdonen (62). Todo este movimiento depende de la infusión de la gracia santificante (63). No se trata aquí de gracias actuales ordinarias acomodadas al modo humano de obrar y, por esta razón, sin proporción y posibilidad de elevar al hombre al orden sobrenatural. Los pecados no se perdonan antes de la infusión de la gracia santificante, sino al mismo instante que ésta y debido a ella (64).

Alguien puede objetar que sin la deliberación, el hombre no obra libremente y, por tanto, la justificación se efectuaría sin el consentimiento del alma. Sin embargo, de lo que hemos desarrollado sobre los dones y sobre la doctrina tomista que "en el mismo instante que se adquiere la forma, la cosa empieza a obrar mediante ella" (65), se ve que por la infusión de la gracia santificante, el hombre participa en las operaciones divinas, las cuales son las virtudes teologales. A la vez, debido a la íntima relación de éstas con los dones, el impío tiene una experiencia mística instantánea, y mediante los juicios intuitivos de los dones, libremente acepta el movimiento en su voluntad, haciendo un acto de fe infusa. Aunque Santo Tomás afirma que todo el proceso de la justificación toma lugar en un instante (66), de todos modos sostiene que "Dios no nos justifica sin nuestra cooperación, porque mediante la moción del libre albedrío, mientras estamos justificados, consentimos a la justicia de Dios. Esta moción, sin embargo, no es la causa de la gracia sino su efecto" (67). La justificación del impío se lleva a cabo "por Dios moviendo al hombre a la justicia" (68), y mediante la libre cooperación humana con esta moción.

Según Santo Tomás, la justificación de los impíos se debe a la operación de la gracia santificante y no a las gracias actuales ordinarias. Y, aunque haya un orden en los efectos y movimientos de esta gracia, este orden no debe interpretarse temporalmente. Todo acontece, repetimos, instantáneamente. Por orden de naturaleza, "lo primero en la justificación del impío es la infusión de la gracia; lo segundo es la moción del libre albedrío en Dios; lo tercero es el movimiento del libre albedrío en contra del pecado . . . y lo cuarto y último es la remisión de la culpa, a la cual todo este proceso se ordena como a su fin" (69). La deliberación que se llevó a cabo antes de la justificación, "no es la substancia de ella, sino el camino hacia ella" (70). Concluimos que para Santo Tomás, tanto como para San Juan, la justificación del impío

no puede llevarse a cabo sin una participación en las operaciones divinas, la cual participación constituye las virtudes teologales. En tanto que la experiencia mística puede definirse como la participación en las operaciones divinas, se sigue que el hombre no puede justificarse sin experiencia mística. A nuestro parecer, cualquier otra conclusión entrañaría que el hombre se eleva al orden sobrenatural mediante el orden natural, mediante lo que no se proporciona a la divina esencia.

Puede quedar el problema siguiente: Si la justificación del impío entraña una experiencia mística, ¿por qué no se da cuenta de ella? San Juan y Santo Tomás ya nos han dado la contestación a este problema: Santo Tomás por habernos dicho que la justificación toma lugar en un instante; y San Juan por habernos dicho que por las imperfecciones del principiante y por su atención en lo sensible, la experiencia mística gozada por las facultades espirituales durante el período de transición pasa inadvertida. Si en un sentido, pasa inadvertida en el principiante, tanto más en el pecador. Experimentamos muchas cosas a diario que nos afectan y, de todos modos, no las advertimos. Por la pobreza de la experiencia en el impío y por tener su atención concentrada en lo sensible no se da cuenta completa de lo que le ha pasado. La posibilidad de tener una experiencia mística inadvertida se admite por Garrigou-Lagrange, Arintero y Gabriel de Santa María Magdalena. Todos los tres afirman que durante el período de la noche activa del sentido, el principiante puede tner experiencias de contemplación sin darse cuenta de ella (71). Aunque no vemos necesidad de esto para explicar la virtud moral alcanzada por el alma en la noche activa del sentido, concordamos con ellos sobre la posibilidad durante esta noche de entradas momentáneas en la vía mística.

Las virtudes teologales y el mérito. Otro problema íntimamente relacionado con las operaciones de las virtudes teologales es el del mérito. Aceptando un modo humano de obrar de estas virtudes, Towers sostiene que actos pueden ser meritorios sin ser expresamente dirigidos a Dios (72), y agrega lo siguiente:

> parecería cierto que todo acto moralmente bueno ejecutado por el alma en el estado de gracia es meritorio ante Dios, aunque ni piensa en El cuando se hace. Tal alma ha escogido a Dios como su bién supremo a quien toda otra cosa se subordena; por consiguiente, hasta que se deniegue su intención, todas sus acciones se rigen por el principio 'Dios primero' -- en otras palabras, por el principio de la caridad divina. Por consiguiente, podemos decir que cada acción moralmente buena que hacemos, cae bajo este principio y, por tanto, es meritorio ante Dios" (73).

Towers admite que esta doctrina puede parecer demasiado cómoda y propone que en casos concretos ninguna acción es indiferente: todos son buenos o malos. Se sigue, según Towers, que si los actos son buenos y el alma está en el estado de gracia, son meritorios. Afirma que la posición expuesta es la de la mayoría de teólogos (74).

La situación no es muy diferente con Harmion. Por sostener el modo humano de obrar de las virtudes teologales, está forzado a admitir que aun actos mediocres no dejan de ser meritorios (75).

Crisógono, por supuesto, está comprometido de antemano a afirmar que el hombre merece aumento de la caridad por cualquier acto de caridad hecho de modo humano (76). Jiménez Duque parece implicar lo mismo (77).

Garrigou-Lagrange también sostiene que de la caridad, obre de modo humano o divino, procede el mérito (78). Lo que se merece es un aumento de ella (79). Sosteniendo el modo humano de obrar de la caridad, afirma que con pureza de intención es posible efectuar cada día "centenares de actos meritorios" y "cientos de actos de amor a Dios y al prójimo" (80). Sin embargo, no parece que Garrigou-Lagrange fuera partidario de la mediocridad. Escribió su obra L'amour de Dieu et la croix de Jesus tratando, en gran parte, del problema del amor puro (81), pero confundiendo la caridad sobrenatural con el amor puro natural.

Sobre este problema del mérito, Arintero dice que "para que un acto sea meritorio, es menester que vaya informado por la gracia y la caridad; aquélla le da vida, lo hace ser vital, es decir, propia de hijos de Dios; ésta lo ordena expresa y directamente a Él, como a último fin, cuyo orden debe informar todas nuestras obras para que sean del todo buenas" (82). Sin embargo, después de habernos dicho esto, agrega que "no se requiere un acto explícito de caridad para informar y orientar nuestras buenas obras: basta, para que puedan ya merecer, la orientación general en virtud de un acto de caridad precedente que persevera virtualiter en toda acción cristiana" (83). Admite que "aunque la caridad santifica todas nuestras acciones, por ínfimas que sean, y las hace meritorias, si éstas nacen de un principio natural, no por eso dejan de ser intrínsecamente naturales, y por lo mismo desproporcionadas de suyo para el fin sobrenatural e incapaces de producir efectos divinos" (84). Pero no ve la aplicación de este principio a actos de caridad hechos de modo humano.

Hay algunos autores que tienen dudas serias sobre la doctrina de la intención general expuesta por Towers, Garrigou-Lagrange, Arintero, etc. Aunque Brice admite que la práctica de hacer una intención general en la mañana es beneficiosa, usando la doctrina de San Juan expresa sus reservas, diciendo que es imprudente creer que esta intención transformará deseos naturales en sobrenaturales (85). Viendo que en la práctica, esta doctrina sobre la intención general puede conducir a la mediocridad, Merton, también usando la doctrina de San Juan, avisa que aun con pureza de intención, actos legítimos pueden causar daño espiritual (86). Gabriel de Santa María Magdalena, también en la tradición sanjuanista, rechaza que una intención general baste para santificar actos ordinarios (87).

Ahora tornemos nuestra atención a la doctrina de San Juan. En el segundo capítulo de esta tesis, dimos una cita de la Llama que es de suma importancia aquí. El lector recordará que, hablando en contra de los directores espirituales que no permiten que sus discípulos dejen el camino de la meditación por el de la contemplación, San Juan anticipó una posible objección: "Dirásme: Pues luego síguese que, cuando el alma apetece a Dios, no le apetece sobrenaturalmente, y así aquel apetito no será meritorio delante de Dios". San Juan no teme deducir las consecuencias lógicas de su doctrina. Si no hay apetencia sobrenatural, es decir, la caridad infusa, entonces, como su oponente admite, no

hay mérito. No confundiendo las operaciones naturales de la meditación de una alma en el estado de gracia con operaciones sobrenaturales, San Juan contesta lo siguiente:

> Respondo que verdad es que no es aquel apetito, cuando el alma apetece a Dios, siempre sobrenatural, sino cuando Dios le infunde, dando El la fuerza del tal apetito, y éste es muy diferente del natural y, hasta que Dios infunde, muy poco o nada se merece (subrayando es nuestro). Y así, cuando tú de tuyo quieres tner apetito de Dios, no es más que apetito natural, ni será más hasta que Dios le quiera informar sobrenaturalmente (88).

La manera que Dios tiene de informar sobrenaturalmente el apetito humano ya debe ser patente. Si el lector no ve que San Juan habla de la contemplación infusa, le pedimos que vuelva a leer todo lo que hemos escrito; y le pedimos que lea con cuidado el comentario sobre la tercera canción de la Llama. Aquí sólo mencionaremos que para ser informados de lo sobrenatural, los actos y movimientos del alma "han de ser oscurecidos y adormidos y sosegados en la natural acerca de toda su habilidad y operacion" (89). Y hasta que el alma reciba "la infusión secreta, pacífica y amorosa, que, . . . inflama al alma en espíritu de amor" (90) muy poco o nada merecerá. Pero, ¿cómo entender este "poco"? Y, ¿cómo entender esta "nada"?

Sin la gracia de Dios, el alma no puede merecer la gracia (91). Una vez que Dios ha inclinado al alma "con misericordia, imprime e infunde en ella su amor y gracia, con que la hermosea y levanta tanto, que la hace consorte de la misma Divinidad" (92). Una vez infundida la gracia, "Dios da gracia por gracia (San Juán 1, 16)" (93), de suerte que Dios "siempre le va El comunicando más amor y gracias" (94). Dios infunde la gracia en el alma para "hacerla digna y capaz de su amor" (95). Pero, ¿qué quiere decir San Juán que "sin la gracia no se puede merecer su gracia"? (96) ¿Qué tiene que ver eso con la cita anterior de la Llama? Y ¿qué relación con esta misma cita tiene el hecho de que San Juán dice que en la gracia "toda operación es meritoria" (97)?

Nos encontramos enfrentados con la posibilidad de la interpretación afirmando el efecto beneficioso de la intención general, que hemos explicado. Puede parecer que San Juan de veras afirma que para el alma en el estado de gracia, en tanto que no reniega su intención de dirigir sus acciones a Dios, merece aumento de caridad mediante cada acto del día. Sin embargo, interpretar "toda operación", de la cita anterior, como si fuera "toda operación de modo humano del alma en el estado de gracia", es contradecir la cita de la Llama y toda la doctrina que hemos desarrollado. Cuando tratamos de la caridad y la fe (98), vimos que las obras de fe sólo son "vivas y tienen gran valor" por la caridad; y "sin ella no valen nada" (99). Y vimos que San Juan dice que "la caridad hace válidas a las demás virtudes, dándoles vigor y fuerza para amparar al alma, y gracia y donaire para agradar al Amado con ellas, porque, sin caridad, ninguna virtud es graciosa delante de Dios" (100). San Juan no habla de la presencia de la caridad infusa en el alma mediante la presencia de la gracia santificante; habla de la operación de esta caridad. Una cosa es su presencia; y otra, su operación. En las palabras de San

Juan, "es mucha la diferencia que hay entre aspirar Dios en el alma y aspirar por el alma. Porque aspirar en el alma es infundir en ella gracia, dones y virtudes; y aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción en las virtudes y perfecciones que ya son dadas, renovándolas y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad al alma" (101). Lo que San Juan quiere decir por su afirmación de que en la gracia "toda operación es meritoria", es toda operación hecha mediante la caridad infusa. Claro está que en la Llama cuando San Juan habla de la infusión por Dios del apetito para Dios, habla de la caridad infusa. San Juan no habla de operaciones de modo humano hechas en el estado de gracia; habla de estas operaciones informadas por la de la caridad infusa. Y para mayor comprobación de esto, en el Cántico dice lo siguiente:

> Amar Dios al alma es meterla en cierta manera en sí mismo, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo, con el mismo amor que El se ama; y por eso, en cada obra, por cuanto la hace en Dios, merece el alma el amor de Dios, porque, puesta en esta gracia y alteza, merece al mismo Dios en cada obra (102).

El alma sólo obra "en Dios" cuando obra por la infusión de Dios, y esta infusión es la de la caridad. Sin su operación las obras hechas en fe no valen nada, es decir, no hay mérito.

Volvamos ahora a la significación del "poco" en la cita dada de la Llama. En esta misma obra San Juan dice que en comparación con los actos infundidos por Dios, "los demás que el alma de suyo hace, más se pueden llamar disposiciones de deseos y afectos sucesivos, que muy pocos llegan a ser actos perfectos de amor o contemplación, sino algunas veces, cuando, como digo, Dios los forma en el espíritu" (103). Por el consentimiento y cooperación con un acto de caridad infusa, el alma merece otro acto de caridad infusa hasta que Dios la lleve en su "interior lecho de amor"(104). Pero la doctrina de San Juan no sólo trata de noches pasivas, sino que también de noches activas. Por las noches activas, el alma se dispone para la recepción de un acto de caridad infusa merecida por su cooperación con una anterior. Este es el "poco" que el alma merece sin la infusión de su apetito para Dios. Por su cooperación con la caridad infusa, el alma merece otro acto de la misma. Antes de recibir este acto, el alma tiene que andar disponiéndose para ello. Por su disposición, el alma "merece" recibir lo que ya ha merecido (105).

Tratando del mismo problema del mérito con los mismos principios, aunque formulados un poco distinto, Santo Tomás llega a las mismas conclusiones. Ante todo, hace explícito que el hombre no puede alcanzar nada de Dios por justicia absoluta. Esta supone la igualdad; y entre Dios y la criatura existe una desigualdad infinita. Sin embargo, el hombre puede merecer de Dios de una manera relativa. Dice Santo Tomás: "El hombre no puede merecer nada de Dios sin la presuposición de la ordenación divina, de suerte que el hombre por su operación recibe de Dios, como fuera (quasi), una merced, para la cual Dios le dió la virtud operativa" (106). Por la divina ordenación, el hombre recibe una participación en la naturaleza divina para que, a través de ella, pueda merecer la vida eterna (107).

Santo Tomás, como San Juan, reduce su doctrina a principios básicos: "El acto de cualquier cosa no se ordena divinamente a algo que sobrepasa la proporción de su virtud, la cual es el principio de su acto. Que nada obre de una manera superior a su virtud es de la institución de la divina providencia" (108). Como la vida eterna rebasa las capacidades naturales de cualquier criatura, "ninguna naturaleza criada es un principio suficiente de un acto meritorio a la vida eterna, a menos que reciba el don sobrenatural llamado la gracia" (109). Sin embargo, este "a menos que" queda ambiguo. Puede parecer que, una vez recibida la gracia, toda acción es meritoria.

En otro lugar tenemos la misma ambigüedad. Después de hacer claro que "ningún acto rebasa la proporción de su principio activo", nos dice que "el hombre por sus principios naturales no puede producir obras meritorias proporcionadas a la vida eterna, pues, para esto se necesita otra virtud, la de la gracia" (110). ¿Cómo es que ningún principio o naturaleza puede superarse y, a la vez, la naturaleza humana puede producir obras meritorias de la vida eterna una vez en el estado de gracia?

Como Dios mueve todas las cosas según sus naturalezas (111), si el hombre va a merecer la vida eterna, es preciso que lo haga por la operación que es propiamente suya, la del libre albedrío (112). Para que el hombre alcance algo de Dios, dos cosas son necesarias: la moción divina y la elección libre del hombre (113). El libre albedrío, sin embargo, no basta para conseguir el mérito de Dios porque éste "excede la proporción de su naturaleza" (114). El mérito, sea de la justificación o del aumento de la gracia, depende en su raíz y origen del movimiento de la gracia santificante (115): "Dios ha ordenado a la naturaleza humana a la vida eterna no por la virtud de ella, sino por el auxilio de la gracia. Y, de esta manera su acto puede ser meritorio a la vida eterna" (116). El hombre puede llamarse principio del mérito sólo en tanto que coopera con la moción de la gracia santificante. Sin la presencia de esta moción, ningún motivo del hombre tiene valor ante Dios, si este hombre está en el estado de gracia o no. Dios es causa de nuestro mérito por movernos de una manera sobrenatural a obras buenas. Nosotros somos causa de nuestro mérito por la libre cooperación con esta divina moción (117). Es preciso entender el "a menos que" de esta manera. Sin el movimiento de la gracia, aunque ésta esté presente, no hay aumento de mérito.

Sin embargo, ¿en qué consiste esta moción de la gracia? La contestación ya debe ser clara: según Santo Tomás, la operación divina que dirige al hombre a la vida eterna es la de la caridad (118). Cuando haya amor, "lo amado existe en la voluntad como inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada" (119). De esta manera por su presencia sobrenatural en la voluntad humana, el Espíritu Santo le mueve a obras meritorias. Nuestros actos no son meritorios de un aumento en la caridad por la presencia de la gracia, sino sólo en tanto que "proceden del libre albedrío movido por Dios a través de la gracia" (120).

Hay resultados de mucha importancia que siguen del hecho de que el mérito procede de la moción de la gracia santificante y no sólo de su presencia. El hombre no puede asegurarse de manera

alguna que el Espíritu Santo le mueve sobrenaturalmente en lugar de sus propios apetitos hasta que entre en la contemplación. No hay aumento de gracia y caridad sin actos de las virtudes teologales; y las virtudes teologales no operan sin experiencia mística. Si todavía tal experiencia no se hace patente, entonces es señal que poco o nada ha merecido. Poco, por ser poca la operación de la caridad que podía efectuarse; nada, por ser mejor, apetito natural y no la caridad de Dios por la cual mueve.

Relacionado con la doctrina tomista de que acabamos de tratar está lo siguiente. Aunque por un acto motivado divinamente por la caridad, el hombre merece un aumento, no lo recibe en seguida. Santo Tomás dice que "por cualquier acto meritorio, el hombre merece un aumento de la gracia, como también la consumación de ésta, la cual es la vida eterna. Pero, como la vida eterna no se da inmediatamente, sino a su tiempo, tampoco la gracia se aumenta inmediatamente, sino a su tiempo; es decir, cuando alguien está suficientemente dispuesto para la recepción de su aumento" (121). Esto ya debe ser conocido por el lector.

Según Santo Tomás cuando hay acto de caridad, nuestros actos merecen su aumento. Cuando la gracia está presente sin mover la voluntad, entonces nuestros actos son dispositivos para recibir el "aumento de la caridad y de las virtudes infusas . . . porque el hombre, haciendo lo que por sí puede, se prepara para que reciba de Dios la caridad" (122). Para San Juan, esto comprende las noches activas. Pero, Santo Tomás nos dice más: "La caridad no se aumenta en acto por cualquier acto de ella, pero cualquier acto de caridad dispone para su aumento en tanto que por un acto de caridad el hombre se hace más dispuesto a obrar según ella; y, una vez que crezca su aptitud, el hombre prorrumpe en un acto más fervoroso de amor, por el cual se esfuerza para alcanzar la perfección de la caridad, y entonces ésta se aumenta en acto" (123). Claro que esto comprende las noches pasivas. Pero nótese bien: el fervor de que habla Santo Tomás no es un fervor de modo humano, como implica Garrigou-Lagrange. Es un acto infuso, moviendo al hombre a alcanzar lo que anteriormente había merecido.

Pero, ¿quiere decir esto que el alma sólo procede hacia Dios por la experiencia mística? De ninguna manera. En esta vida, dice Santo Tomás, "alguien procede a Dios no sólo cuando la caridad se aumenta en acto, sino también cuando se dispone para su aumento" (124). Y se dispone activamente para la recepción del aumento de la caridad al quitar todo lo que es contrario a su acto. Para Santo Tomás, una teología de virtudes teologales no permite descanso en el camino. O uno merece o se dispone para recibir lo merecido. Si no hay un desapego de toda criatura en esta vida, es menester esperar la otra para recibir el aumento.

Se ve, de la doctrina sanjuanista y tomista que hemos tratado, que existe bastante diferencia entre nuestra interpretación del mérito y las de Towers, Marmion, Garrigou-Lagrange, Arintero y Jiménez Duque. No todo acto hecho en el estado de gracia es meritorio; sólo son meritorios acompañados y provocados por un acto de caridad infusa. Sin embargo, de nuestro mismo tratamiento sobre el mérito, podemos ver que la palabra "merecer" entraña diferentes significaciones. Cuando se dice que el alma en el

estado de gracia merece por cada acción, puede entenderse de una manera diferente a la que estos autores han expuesto. Puede entenderse, según Santo Tomás (125), que el alma merece la consumación de la gracia, la cual es la vida eterna.

Otra aceptación de "merecer" es la de merecer un aumento de caridad. Esta es la significación utilizada por aquellos autores. Sin embargo, a nuestro parecer, su interpretación no se conforma a la doctrina de San Juan ni a la de Santo Tomás. El alma en el estado de gracia no merece por cada acto sino por cada acto efectuado mediante la moción divina de la caridad. Sólo cuando el hombre obra mediante esta divina influencia, sus actos merecen un aumento de esta virtud. No obstante, este aumento no se da inmediatamente, sino sólo cuando uno se dispone suficientemente para su recepción.

Towers y Arintero han afirmado que las obras del alma en el estado de gracia son meritorias por la presencia virtual de la caridad. Towers ha dicho que los actos son buenos o malos. Si son buenos y el alma tiene la gracia, la caridad obra virtualmente y los actos son meritorios por esta razón. Pero nos parece que han confundido la substancia del acto con su modo. Según la distinción anteriormente explicada, lo sobrenatural se divide en quoad substantiam y quoad modum. La presencia virtual de la caridad, nos parece, se reduce a un acto de modo humano (en terminología de ellos) cuya substancia es sobrenatural. Sin embargo, una vez más, en tanto que el modo de obrar no se proporciona a la esencia de la substancia, de ningun modo puede considerarse sobrenatural. Según Santo Tomás, el modo por el cual el hombre hace una obra meritoria tiene que exceder los poderes de la naturaleza humana (126).

En lo referente a la presencia virtual de la caridad para justificar que toda obra hecha en el estado de gracia es meritoria, nos parece que uno puede aplicar el mismo razonamiento al pecado mortal. Si el alma está en el estado de pecado mortal, cada acto, bueno o malo tiene virtualmente presente un movimiento contra Dios y, por tanto, constituye otro pecado mortal. No conocemos a ningún teológo que sostendría esta conclusión. Por consiguiente, no es la orientación habitual la que merece sino que el acto de la caridad.

Todavía nos parece que existe otra significación de la palabra "merecer" utilizada por San Juan y Santo Tomás. Por la recepción de un acto de caridad infusa, se merece otro más intenso. Pero no se recibe este aumento hasta que el alma se disponga activa y pasivamente para su recepción. Por su disposición activa, se puede decir que el alma merece recibir lo que ha merecido. El uso de "merecer" en este caso es análogo, significando que el alma se dispone activamente para la recepción del aumento de caridad anteriormente merecido. Pero, aun empleando este sentido análogo, la doctrina sanjuanista y tomista sobre el mérito no es la cómoda expuesta por Towers e implicada por Arintero y Garrigou-Lagrange.

La relación de las virtudes teologales con el mérito entraña otro problema de suma importancia: si la contemplación infusa puede merecerse. Merton claramente sostiene que la contemplación infusa no puede ser merecida de condigno (127). El mérito de condigno es el que hemos tratado y consiste, según Santo Tomás, en "una obra meritoria procedente de la gracia del Espíritu Santo

moviéndonos a la vida eterna." Quisiéremos, una vez más, subrayar el hecho de que la gracia del Espíritu Santo de que habla Santo Tomás no es la llamada actual ordinaria. Santo Tomás deja bien claro que "el valor de la obra depende de la dignidad de la gracia, por la cual el hombre, participando de la naturaleza divina, se adopta como hijo de Dios", y, por tanto, merece por derecho de adopción la vida eterna (129). La gracia que mueve al hombre a la vida eterna no es la actual ordinaria sino la santificante, la única que está proporcionada a la naturaleza divina y cuyas operaciones están proporcionadas a la vida eterna. Según Horton, la contemplación infusa y la unión mística son dones de Dios, dependo de su libre albedrío, y ningún sistema ascético puede merecer este don de condigno (130). Según Gabriel de Santa María Magdalena, la concesión de la contemplación al alma se debe a la misericordia de Dios y no al mérito humano en este sentido estricto (131). Urbina vacila, pero en esencia sostiene la misma doctrina. Dice que "aunque la doctrina general teológica insiste en el aspecto de gratitud y no dependencia del factor dispositivo humano, no hemos de quitar fuerza a las afirmaciones sanjuanistas, que, aun manteniendo la libre gratitud divina, destacan el valor preparatorio y dispositivo del esfuerzo humano de purificación" (132). Crisógono, por supuesto, sostiene que la contemplación infusa "no puede ser merecida como no pueden serlo los dones puramente gratuitos de Dios" (133).

Tratando de este mismo problema, Garrigou-Lagrange hace la distinción entre el mérito de condigno y el mérito de congruo. Según Santo Tomás, el mérito de congruo "tiene la naturaleza de mérito en cuanto procede del libre albedrío" humano. Este mérito se llama de congruo, porque es congruente que si "el hombre utiliza bien su virtud, Dios según la superexcelencia de la suya obre cosas mejores" (134). Sosteniendo que la contemplación procede de los dones del Espíritu Santo, considerados como hábitos, y que sólo los hábitos son necesarios para la salvación y santificación del alma, Garrigou-Lagrange afirma que la contemplación infusa se encuentra "en el camino normal de la santidad" pero que "no es posible merecer de condigno la gracia actual eficaz de" ella. (135) Interpretando el obrar de la caridad de modo humano, Garrigou-Lagrange afirma "que podemos merecer de condigno un aumento de la caridad, de las virtudes y de los dones como hábitos" (136). Por consiguiente, merecemos, "por lo menos en sentido amplio (saltem de congruo), las inspiraciones actuales correspondientes a estos grados superiores de los dones;" porque, en general, "el Espíritu Santo ilumina e inspira a las almas según el grado de su docilidad habitual, humildad y amor de Dios" (137).

Arintero, sin embargo, es de otro pensar. Librándose, por lo menos momentáneamente, de la doctrina implicada en la de las dos vías, Arintero afirma que la contemplación "se ordena directamente y ante todo a la propia santificación" y que "es obra de los dones del Espíritu Santo" (138). Además sostiene que "las obras con que . . . se merece se hacen en virtud de la divina moción y de la gracia ya recibida". Como las obras meritorias "no salen del libre albedrío aspirando a cosas superiores a que no tenga verdaderos derechos, sino tendiendo a donde puede y debe aspirar y a donde le es dado llegar con ayuda de la gracia, de ahí que ese mérito sea de condigno y no simplemente de congruo" (139).

De lo que brevemente hemos desarrollado aquí, se ve que hemos tratado del mérito que los teólogos modernos y Santo Tomás llaman de condigno, y se ve también que nuestra posición está más cerca de Arintero que de los otros autores. Merton, Crisógono, Urbina y, según este último, la doctrina general teológica no han planteado correctamente el problema. No es el caso de merecer la contemplación infusa mediante nuestras disposiciones ascéticas. Ellos tienen razón que éstas, siendo obras meramente humanas, no pueden merecer nada. Pero, éste no es el problema. No son las disposiciones ascéticas las que merecen la contemplación infusa, sino los actos de caridad infusa, las divinas mociones y presencias en la voluntad. Por no haber visto bien el problema, estos autores no podrían dar la contestación adecuada.

El planteamiento de Garrigou-Lagrange tampoco nos parece correcto. Aunque en su obra L'amour de Dieu et la croix de Jesus, habla de actos de caridad y aumentos de sus actos, como hemos visto cuando trata del problema del mérito en relación a la contemplación infusa, habla básicamente del aumento de los hábitos de los dones en lugar del de los actos de las virtudes teologales. Olvida ciertos principios filosóficos fundamentales: que los hábitos se engendran mediante actos, y que los actos se hacen más perfectos mediante los hábitos engendrados. Existe, por tanto, una relación dialéctica entre ellos, una relación de causalidad mutua. El hábito se aumenta por actos y, a su vez, dispone para un acto más perfecto. Así es el caso en el orden natural, como es también en el orden sobrenatural. La diferencia entre los hábitos y actos en estos dos órdenos estriba en el agente que los efectúa. En el orden natural, el hombre mediante su libre albedrío y mediante sus actos, puede formar hábitos y virtudes, los cuales sirven para perfeccionar los actos correspondientes. En el orden sobrenatural, en tanto que el hombre no puede engendrar actos sobrenaturales, no puede engendrar los hábitos correspondientes. Hasta que se infunda la gracia de la justificación y el hombre reciba y coopere con un acto infuso de caridad, un acto proporcionado a su fin sobrenatural, ejecuta actos infusos de fe y de esperanza. Al mismo instante de la infusión de la gracia y de los actos de las virtudes teologales, se infunden también los hábitos correspondientes a estas virtudes. La recepción y cooperación con un acto de caridad infusa, merece un aumento del acto correspondiente a la capacidad del hábito engendrado. Actos de caridad de menor intensidad recibidos de Dios después disponen este hábito para recibir su plena actuación. Cuando el hábito está adecuadamente dispuesto para esta recepción, Dios infunde el acto correspondiente de suerte que el hombre se esfuerza a alcanzar el acto que anteriormente había merecido. En este mismo instante, recibe su merecimiento en acto. Sin embargo, por haber recibido un acto de caridad que alcanza la potencia del hábito anteriormente infundida, el hábito aumenta en potencia, de suerte que mediante el acto de caridad ahora recibido, merece otro de mayor intensidad. Mediante la experiencia mística libremente dada al hombre durante el instante de su justificación, el hombre merece otra experiencia mística, Dios dando gracia por gracia, hasta que le conduce a su lecho interior del matrimonio de la otra vida. Que los hábitos se engendran y se aumentan en capacidad mediante los actos correspondientes a ellos, es claramente una doctrina de Santo Tomás (140) Que la caridad aumenta por la recepción de su acto también se encuentra en la Summa theologica (141).

De lo que hemos expuesto, se ve que la contemplación infusa se merece de condigno y no de congruo. Al instante que Dios infunde la gracia santificante, infunde la moción de la caridad en la voluntad. Por su cooperación con esta moción, el hombre recibe el hábito de la caridad y merece un acto más intenso de ella. Como no puede existir una participación en las operaciones divinas, la cual constituye las virtudes teologales, sin experiencia mística, lo que se merece por cooperar con un acto de caridad infusa es la contemplación infusa. Se merece en sentido estricto, es decir, de condigno y no en sentido amplio o de congruo. Se merece, según la expresión de Arintero, por derecho (142). La justificación de nuestra posición, sin embargo, no se basa en los dones como la suya, sino en los actos de las virtudes teologales. Arintero sostiene un modo humano de obrar de éstas; nosotros lo rechazamos.

Las virtudes teologales y las gracias actuales. --Según Crisógono, Garrigou-Lagrange, Towers, Arintero y tal vez, muchos otros, gracias actuales pueden definirse como "influencias sobrenaturales y transitorias de Dios en orden a la santificación del alma" (143). Garrigou-Lagrange nos dice que como "aun en el orden natural, ningún agente creado obra ni opera sin el concurso de Dios, . . . con mayor razón, en el orden sobrenatural, para realizar los actos de las virtudes infusas y de los dones tenemos la necesidad de una moción divina que se llama la gracia actual" (144). Las gracias actuales, por tanto, en las palabras de Crisógono son "ordenadas por su naturaleza a los hábitos infusos y sirven para disponer al alma a recibirlos, cuando no los tiene, y para actuarlos, cuando ya existen" (145). Una razón principal para el ser de las gracias actuales es, según estos autores, su relación a los hábitos infusos, los más importantes de los cuales, para nuestros fines, son las virtudes teologales. Sin la gracia actual, dice Garrigou-Lagrange, "no nos es dado el menor acto de virtud ni mucho menos llegar a la perfección" (146). Y Crisógeno dice:

> Dado el carácter infuso de todos los hábitos sobrenaturales, es imposible que lleguen a actuarse por sí mismos. No puede actuarlos tampoco el esfuerzo natural del alma, porque el orden natural no puede determinar las operaciones del sobrenatural. Es necesaria la intervención de Dios; lo exige la naturaleza del hábito, que no puede actuarse nunca sino en virtud y por acción del principio que lo causó. Como los hábitos infusos no son causados por actos del alma sino por Dios, sólo Dios puede actuarlos. Ese influjo divino que mueve el hábito a la operación, es una gracia actual. Todo acto de virtud y toda operación de los dones supone, por consiguiente, una gracia actual (147).

Sin gracias actuales, vemos que, según estos autores, no es posible realizar ningún acto de las virtudes teologales o de los dones; y no es posible realizar un acto de valor sobrenatural.

Las gracias actuales pueden ser de dos clases: la gracia actual ordinaria y la gracia actual mística (148). Garrigou-Lagrange dice que "en el primer caso, Dios nos mueve generalmente a obrar según el modo humano de las virtudes. En el segundo, nos mueve según el modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo (149). Crisógono concuerda con esta doctrina (150). Y como hemos visto, esta misma división de las gracias actuales se halla implicada

en las doctrina de Arintero, Maritain, Gabriel de Santa María Magdalena, Jiménez Duque, Merton, Brice, Marmion, Lehodey, Fransen, Towers, Flynn, Isidoro de San José, Teófilo de la Virgen del Carmen, Kavanaugh, Urbina, Sanson y Benjamin de la Trinité (151).

Las gracias actuales ordinarias, según Towers, pueden dividirse en exteriores e interiores (152). Las exteriores se ejemplifican mediante influencias transitorias como "el evangelio, el ejemplo de Jesucristo y los santos, las circunstancias concretas de nuestras vidas; gracias internas son influencias efectuadas por Dios dentro de nosotros, como impulsos hacia el bien e iluminaciones referentes a verdades eternas"(153). Garrigou-Lagrange, Jiménez Duque y Crisógono dan ejemplos semejantes (154). En suma, las gracias actuales ordinarias son influencias finitas transitorias de Dios conduciendo al alma a su salvación, y que pueden consistir en acontecimientos naturales o influencias directas. ¿Qué diría San Juan de esta teoría?

Según Sanson, y concordamos con él en su declaración, San Juan es mucho más un teólogo de la gracia santificante que de las gracias actuales (155). Sin embargo, dejando a Sanson a un lado, quisiéramos subrayar que San Juan, como hemos visto, nunca se cansa de repetir unas doctrinas filosóficas de suma importancia: Dios es infinito, la criatura finita; los medios han de ser proporcionados a los fines; y ninguna criatura finita y ningúna operación natural del hombre pueden servir de medio próximo para la unión con Dios. Los únicos medios proporcionados a este fin son los actos de las virtudes teologales. Para San Juan, esta doctrina de gracias actuales ordinarias y finitas que sirven para elevar al hombre al orden sobrenatural e infinita viola estos principios y cae en un neopelagianismo. Expliquemos esto con más detalle.

Según la teología, la gracia santificante es una participación humana o angélica en la naturaleza divina. Según la filosofía, Dios en sí es un ser de suma simplicidad, su ser se identifica con su esencia, con sus poderes y con sus operaciones; y éstos mutuamente se identifican. Dios es acto puro; no existe distinción alguna en El además de las relaciones implicadas en conocerse y amarse a Sí mismo.

Un problema filosófico que inmediatamente salta a la vista, y al cual es preciso responder, es cómo la naturaleza divina puede participarse y, a la vez, mantener su suma simplicidad. Ante todo, es menester decir que el alma humana es una sustancia espiritual. Como tal, se relaciona a accidentes como lo hace una potencia a actos. El alma humana está en potencia de recibir accidentes. Pero es preciso que los accidentes que pueden existir en ella tengan alguna proporción o semejanza con ella. El alma humana es espiritual en acto; las formas sustanciales y accidentales de seres materiales, en sí mismas principios del ser, también son espirituales pero no subsistentes como el alma. Mediante la obra del entendimiento agente, la potencia del alma para recibir estas formas se convierte en acto. Una vez recibidas en ellas, las formas no existen de una manera material o singular sino de una manera espiritual o universal. El alma, por tanto, participa de la identidad de estas formas y, a las formas realmente presentes en ella participan de su identidad. Como en la explicación de

este fenómeno es menester conservar las dos identidades, la del sujeto, y la de las formas en el sujeto, se ve una explicación breve del fundamento para dos principios filosóficos anteriormente mencionados, es decir, lo recibido está en el recipiente según la condición del recipiente, y "conviene que el que recibe se haya al modo de lo que recibe".

Aunque entre el ser humano y el divino no existe proporción esencial, de todos modos existe una proporción o semejanza analógica: los dos son espirituales y subsistentes. Aunque la sustancia humana está en potencia de recibir formas sustanciales, en el caso de recibir la de Dios, el entendimiento agente no sirve; su objeto natural es sensible y Dios no lo es. Si el alma va a recibir esta forma divina, se necesita de la causalidad o infusión divina. Para conocer las esencias o formas es preciso que existan no sólo en la cosa sino también en el entendimiento. Como en el caso de las formas de cosas sensibles, el hecho de existir en el alma de ninguna manera altera su identidad, ni en el alma ni en las cosas, así sucede también con la naturaleza divina recibida: su identidad permanece tan sin alteración en Dios y en el alma como las formas de cosas sensibles en la situación correspondiente. En tanto que Dios es suma simplicidad, al recibir su esencia se recibe totalmente su ser. Según la filosofía, para recibir esta esencia, el hombre ha de ser como ella, es decir, espiritual; y según la teología, no ha de estar en el estado de pecado mortal.

Antes de proceder al problema de cómo se acomoda la gracia santificante a la naturaleza humana, quisiéramos aclarar otro aspecto del problema de que hemos tratado. Dios es acto puro. ¿Cómo puede participarse un acto puro sin destruirlo como tal? O, planteado de otra manera, el problema consiste en explicar la posibilidad de participarse una cualidad sin que, por la razón de la participación, la cualidad deje de ser lo que es. A nuestro parecer, la respuesta se encuentra implícita en lo que acabamos de tratar. En el orden de accidentes materiales, la manzana participa del rojo sin alterarlo como rojo. En el orden de accidentes espirituales, el alma participa de las formas sustanciales de cosas sensibles sin alterarlas cualitativamente. Las formas accidentales y sustanciales de cosas sensibles son actos en sus propios órdenes. Estas se relacionan respectivamente a la sustancia y a la materia prima como actos a potencias. Como estos actos no se alteran como tales por estar en sujetos, Dios, el acto puro, no se altera cualitativamente en sí o en el alma. Y como puede participarse más o menos de la actualidad de rojo, así también puede participarse según más o menos intensidad de esta actualidad pura, que es Dios. El hecho de participarla de ninguna manera reduce su actualidad o altera su esencia.

Procedamos ahora con otro problema, uno que es clave para nuestra interpretación de los actos de las virtudes teologales, es decir, ¿cómo se acomoda la gracia santificante a la naturaleza humana? En el hombre, el recipiente, existen varios órdenes de acto y potencia. En el orden del ser, su esencia y esse se distinguen como potencia y acto. La misma relación existe en el orden sustancial (materia y forma) y en el accidental (sustancia y accidente). En éste último orden se encuentra el operativo. Como en el hombre la esencia y el esse no son idénticos con su obrar, y como en el hombre sus operaciones son varios y no siempre en acto,

se distinguen en él diferentes maneras potenciales de obrar, las cuales se llama potencias activas o facultades. Las facultades propiamente humanas y, por tanto, espirituales, son las del entendimiento y de la voluntad. Las operaciones de estas facultades se relacionan a ellas como actos a potencia. En el orden operativo del hombre, por tanto, existe una distinción entre la sustancia del alma, sus facultades y sus actos. ¿Qué tiene que ver este análisis filosófico con la manera en que la gracia santificante se acomoda a la naturaleza humana?

Antes de proceder a la contestación de este problema, todavía es preciso aplicar a la divina naturaleza lo que apenas desarrollamos. Hemos dicho que Dios es un ser de suma simplicidad. En Dios, por tanto, la sustancia no se distingue de su manera de obrar, ni ésta de sus actos. Todos se identifican mutuamente. Aunque las operaciones divinas inmanentes son las de conocerse y amarse a Sí mismo, y aunque estas operaciones supongan respectivamente que lo conocido está en el entendimiento bajo el aspecto de similitud y lo amado en la voluntad bajo el aspecto de conveniencia, impulsando la voluntad hacia sí, en Dios estos aspectos se identifican con su ser. La única distinción es la de relación, la entre el principio y el término del engendramiento, etc.

Cuando la gracia se infunde en el alma, las maneras inmanentes de obrar de Dios, que se identifican con su ser, se reciben en las facultades humanas, es decir, que el entendimiento y voluntad humanos reciben una participación del entendimiento y de la voluntad divinos. Como lo que se recibe se acomoda al recipiente, lo que es simple en Dios afecta a las facultades humanas según su diversidad. La participación en el entendimiento divino, el que engendra en sí el Verbo, constituye la luz de la fe; el Verbo engendrado, el objeto de la fe; y la participación humana en esta vida de la divina voluntad es lo que constituye las virtudes de caridad y esperanza. La potencia o hábito engendrado en el entendimiento por la infusión de la gracia, disponiéndolo a asentir al Verbo bajo el mando de la voluntad movida por la caridad, constituye la virtud de la fe. La participación humana en el entendimiento divino, en el cual se engendra el Verbo, constituye los dones del Espíritu Santo de entendimiento, ciencia y sabiduría. El don de entendimiento participa de la manera intuitiva de captar común a Dios y al hombre. Los dones de ciencia y sabiduría consisten en juicios por parte de la identidad del alma, los cuales se comunican intuitivamente al alma por parte de su participación en la identidad de Dios. Los otros dones, los que tienen que ver con el orden de los apetitos a Dios mediante el orden de la razón a Dios, se derivan de estos.

Como los actos del hombre no se identifican con sus facultades, sus actos son transitorios. Por consiguiente, aunque en Dios se identifican sus maneras inmanentes de obrar con sus actos en esta vida, la participación humana en las facultades divinas se recibe como disposiciones habituales en lugar de actos permanentes. De este modo, todo lo que se identifica en Dios, se participa por el hombre según la complejidad de su ser, según sus maneras de obrar y según la distinción entre sus facultades y los actos de ellas. Pero, la gracia todavía se acomoda a la naturaleza humana de otra manera, y ésta tiene que ver con la libertad.

El acto que es propiamente humano no es la sensación. El hombre tiene éste de común con las bestias. El acto que es propiamente humano es el libre albedrío. La voluntad naturalmente puede moverse de dos maneras, mediante movimientos de los apetitos sensibles o mediante bienes propuestos a ella por la razón. Cuando algo se le presenta como un bien, sea sensible o racional, necesariamente surge un movimiento de la voluntad hacia ello. El libre albedrío no se constituye por estos primeros movimientos, sino por el consentimiento a ellos. Cuando el hombre libremente da su consentimiento a estos primeros movimientos, estos se hacen propiamente suyos. Han sido libremente aceptados. El hombre no tiene control directo sobre los primeros movimientos; estos no son libres sino por naturaleza necesariamente determinados.

Ahora bien, Dios como primer motor puede mover la voluntad de dos maneras, de un modo natural, mediante los sentidos y entendimiento, usando objetos naturales sin intervención directa, o de una manera sobrenatural. Esta última puede ser de dos formas; o por proponer un objeto natural por intervención directa o por proponer un objeto de esencia sobrenatural, mediante la formación del Espíritu Santo en la voluntad, moviéndola - el entendimiento al objeto divino. Las gracias actuales ordinarias constituyen las primeras dos maneras. El movimiento en la voluntad causado por ellos, no es un movimiento proporcionado a las potencias infundidas que se llaman virtudes teologales. Las gracias ordinarias proporcionan objetos y movimientos finitos; las virtudes teologales son potencias infinitas. Aquellas, por tanto, no pueden servir para actuar las operaciones de estas virtudes, sino sólo para disponer al alma para su actuación. La única moción capaz de actuar estas virtudes es la de la caridad infusa. Como primer movimiento místico en la voluntad, puede ser libremente aceptado o rechazado. Con la infusión del primer movimiento de la caridad, el alma a la vez participa en los actos del entendimiento divino o los dones. Mediante ellos, recibe juicios intuitivos. Por esta razón, no tiene que deliberar para decidir. Su elección es tan instantánea como los juicios donales recibidos. Una vez aceptada esta divina moción, los actos de las virtudes teologales y morales infusas son suyas. Han sido escogidos libremente. Mediante el movimiento de la caridad infusa libremente aceptado, el hombre de veras se eleva en sus actos al orden sobrenatural de obrar. Sus actos se hacen méritos de condigno, porque se hacen junto con Dios y con la dignidad de operaciones divinas.

Hemos visto que San Juan claramente distingue tres maneras de ser movido por Dios. La primera es mediante la naturaleza humana misma, el orden presente en el mundo y los objetos naturales propuestos por Dios mediante este orden. En esta categoría se incluyen el evangelio, los sermones, las imágenes de las iglesias, las circunstancias concretas en que se vive, etc. Estos medios de mover la voluntad constituyen algunas de las gracias actuales ordinarias de que hablan Garrigou-Lagrange, Towers, Crisógono, etc. Sin embargo, a diferencia de ellos, San Juan considera que de ningún modo tales gracias están proporcionadas a la actuación de las virtudes teologales. Para San Juan, las operaciones de estas virtudes se identifican con la participación humana de las operaciones inmanentes divinas. Objetos y movimientos finitos no tienen proporción alguna con el ser divino ni con la operación de estas virtudes. Obras emprendidas por inspiración comunicada mediante

estos objetos sólo pueden servir para disponer al alma para participar en las operaciones de estas virtudes. Para San Juan, sostener que cosas naturales pueden dirigir al alma a Dios de un modo proporcionado al ser divino, sería caerse inadvertidamente en un neo-pelagianismo.

Además de la meditación, los bienes espirituales motivos, provocativos, etc. de que habla San Juan, existe también las noticias sobrenaturales del entendimiento. Estas consisten en influencias divinas especiales. Pero, en general, con excepción de las palabras substanciales, las revelaciones de verdades desnudas de la divinidad y los sentimientos espirituales, la doctrina sanjuanista ha sido negativa en lo que se refiere a ellas. Estas constituyen otras gracias actuales; y San Juan ha sido bien claro que éstas sólo pueden disponer la voluntad para la operación de las virtudes teologales. De ninguna manera pueden considerarse proporcionadas a ellas. Si el alma quiere apegarse a estas gracias, en lugar de caminar adelante en fe, la que se comunica en la contemplación, vuelve atrás. Una vez más, aunque en estos casos se suponga una intervención divina especial, la intervención permanece un medio infinitamente desproporcionado al ser divino y, por tanto, no sirve de medio próximo para unir al alma con Dios. No sirve para actuar las virtudes teologales; y no sirve para merecer un aumento de la caridad. Una vez más, San Juan consideraría que la doctrina que enseña que esta especie de gracias es capaz de actuar las virtudes teologales en lugar de sólo disponer al alma para su actuación, es una nueva forma del pelagianismo.

Todavía queda para nuestra consideración una tercera manera de mover al hombre, y ésta es mediante lo que se llama hoy día gracias actuales especiales o extraordinarias. San Juan, por supuesto, aunque tendría reservas sobre la terminología empleada, estaría de acuerdo que éstas están proporcionadas a las virtudes teologales, ya que son sus mismas operaciones. Sin embargo, avisaría que la manera de plantear el problema puede resultar en confusión. Estas gracias no actuan las virtudes teologales; son sus mismas operaciones. La actuación de la participación humana en las operaciones inmanentes de Dios no viene de fuera del alma, sino que viene de dentro. La gracia santificante en la cual el alma participa es un acto puro. Se recibe en las potencias humanas como disposiciones habituales. Los actos no se reciben como permanentes, en parte por la acomodación de la gracia a la naturaleza humana, y en parte por la falta de disposición adecuada en las facultades. Una vez dispuesta la voluntad mediante la noche activa del sentido, el alma en la noche pasiva habitualmente recibe la participación en los actos de estas virtudes. Mediante la contemplación libremente aceptada, el alma merece un acto de más intensidad. Sin embargo, la materia no está dispuesta para recibir el aumento. Por consiguiente, mediante otros actos de contemplación recibida y un mejor desprendimiento durante la noche activa del espíritu, Dios directamente actúa el aumento de la participación. La vida de la gracia y los actos de las virtudes teologales no proceden de sólo un Dios transcendente sino que también del Dios inmanente mediante la presencia de la gracia. Si existe la disposición adecuada, Dios libremente ha decretado que su acto puro forzosamente obrará en las facultades, comunicándolas una experiencia mística.

Entre las afirmaciones atribuídas por la Iglesia a los pelagianos y semi-pelagianos, mediante el XVI Concilio de Cartago del año 418 y el II Concilio de Orange de 529, se encuentran los siguientes: que los niños no necesitan de bautizarse (156), que la gracia justificante sólo vale para la remisión de los pecados, "pero no de ayuda para no cometerlos" (157), que aunque admiten que "la misma gracia . . . nos ayuda para no pecar en cuanto por ella se nos revela y se nos abre la inteligencia de los preceptos para saber qué debemos desear y qué evitar" no admiten que por ella "se nos da que amemos también y podamos hacer lo que hemos conocido debe hacerse" (158). Sostienen además que "la gracia de Dios puede conferirse por invocación humana, y no que la misma gracia hace que sea invocada por nosotros" (159), "que Dios espera nuestra voluntad para limpiarnos del pecado" y no confiesan "que aun el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo" (160), que "esté naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto (sic) de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don de la gracia--es decir, por inspiración del Espíritu Santo" (161). No confiesan que "por la infusión del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos o que podamos hacer, como se debe" (162), Afirman que "por la fuerza de la naturaleza se puede pensar, como conviene, o elegir algún bien que toca a la salud de la vida eterna, o consentir y creer a la verdad" (163). Desde el punto de vista de los concilios, a nuestro parecer, todas estas doctrinas tienen una base común y ésta es que no toman en cuenta la necesidad de los movimientos de la gracia santificante para elevar las obras del hombre al orden sobrenatural. Estos concilios no hablan de gracias actuales ordinarias tan desproporcionadas al fin sobrenatural del hombre como la naturaleza humana misma, en la cual los pelagianos y semi-pelagianos pusieron su confianza; sino que hablan de los efectos e inspiraciones que se deben a la gracia santificante.

Los concilios afirmaron implícitamente no sólo el origen sobrenatural de los movimientos necesarios, sino también su porporción con el fin sobrenatural humano. Tal vez, debido a la desconfianza de la mística de los siglos xvi y xvii, y la acomodación de la teología católica a la doctrina de las dos vías de santificarse, se confundieron el origen sobrenatural de los movimientos de las gracias actuales ordinarias con su posibilidad de servir de medio próximo para la elevación y santificación del alma, es decir, quizás los teológos confundieron el origen de los movimientos con su proporción al fin sobrenatural humano. La doctrina de las gracias actuales ordinarias como actuantes de las virtudes teologales y como necesarias para el mérito, tanto como las doctrinas pelagianistas y semi-pelagianistas supone que mediante lo finito se eleva a lo infinito.

Sin embargo, puede parecer que lainterpretación nuestra de la doctrina sanjuanista es ella misma una forma de neo-pelagianismo. Hemos afirmado que la naturaleza humana no existe en un estado de corrupción completa y que puede practicar ls virtudes morales adquiridas sin necesidad de la gracia santificante y sin necesidad del evangelio, como era el caso, por lo menos, con los filósofos griegos y romanos. Sin embargo, no hemos afirmado que el hombre puede practicar estas virtudes perfectamente, especialmente en lo

referente al orden doble que debe existir en las acciones humanas, es decir, el de la razón obediente a Dios y de los apetitos a la razón. Al contrario, toda nuestra interpretación ha afirmado que en el orden sobrenatural el hombre no puede hacer nada sin la ayuda de gracias para disponer la voluntad y, especialmente, sin la ayuda de la gracia santificante. De las dos, la santificante y sus movimientos son por mucho los más importantes.

Debido a la tendencia moderna de demostrar que Santo Tomás y San Juan están de acuerdo en los principios fundamentales de la vida espiritual, una tendencia cuya legitimidad aceptamos, ha sido necesario en nuestra tesis enseñar el acuerdo de Santo Tomás con nuestra interpretación de la doctrina sanjuanista. Nos queda, por tanto, tratar del problema de si la teología tomista es principalmente una de gracias actuales o de la gracia santificante.

En parte, ya hemos demostrado que es una teología de la gracia santificante. Cuando tratamos del problema de la justificación, vimos que según el pensamiento tomista, se trata de la elevación de la voluntad humana al orden sobrenatural no por una gracia actual ordinaria sino por la operación de la santificante. Cuando hablamos de la relación de las virtudes teologales con el mérito, una vez más vimos que se trata de la operación divina de la caridad con la cual el hombre coopera. Vimos que Santo Tomás afirmó que un acto de fe infuso puede llamarse gracia porque es su primer efecto. Además cuando tratamos de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo, una vez más, vimos en el pensamiento tomista la importancia de la gracia santificante en lugar de la actual ordinaria. En la Summa theológica, en las cuestiones que dedica a la discusión de la gracia, no se encuentra mencionado ni una vez el término "gracia actual ordinaria". Esta terminología parece ser reciente, a lo mejor empleado por primera vez entre el siglo xvi y nuestros días. Es una terminología que tampoco se encuentra en la doctrina sanjuanista.

Una objección puede surgir, y ésta es la siguiente: Concedido que Santo Tomás no emplea el término, pero si emplea los conceptos. Habla de gracia operans, gracia cooperans, etc. Sin embargo, aunque sería imposible negar que emplea estos términos, habla principalmente de la santificante y sus movimientos. Después de tratar de la necesidad de la gracia en cuestión 109 de la Summa, en la cuestión 110 considera la gracia en lo que se refiere a su esencia. Habla aquí claramente de la santificante. (164) Cuando trata de las divisiones de la gracia en cuestión 111, la divide en la santificante (gratia gratum faciens) y gracias gratis datae (165). Cuando en la misma cuestión divide la gracia en operans y cooperans no da la menor indicación que habla principalmente de una división de las gratis datae. Al contrario, en tanto que las cuestiones que siguen son de la justificación y mérito, parece que su énfasis es sobre la santificante. Cuando en cuestión 112 habla de la causa de la gracia, una vez más claramente trata la santificante. (166) Cuando en la cuestión 113 hace su desenvolvimiento sobre la justificación del impío, como ya hemos demostrado, pregunta si la infusión de la gracia es lo primero necesario para su justificación (167). Cuando en la cuestión 114, habla de un efecto de la gracia cooperante, es decir, el mérito, una vez más habla del aumento de la gracia y el aumento de la caridad (168).

En De veritate (169), Santo Tomás admite que se usa el término gracia para designar lo que hay día se llaman gracias actuales. Sin embargo, agrega inmediatamente que comunmente hablando este nombre se usa para el don habitual. Por tanto, a nuestro parecer, la teología de Santo Tomás, como la de San Juan, es una teología de la gracia santificante y no tanto de gracias actuales ordinarias. Estas sólo pueden servir de disponer la voluntad para el orden sobrenatural; Santo Tomás y San Juan se interesan más en la elevación misma.

Las virtudes teologales y el problema del llamamiento universal a la experiencia y estado místicos.- En varios lugares de nuestra tesis, hemos hecho algunas referencias explícitas a este problema. Esencialmente consiste en si existen dos vías de santificarse, la ascética y la mística, o sólo una, la mística. En esta sección queremos averiguar el pensamiento sanjuanista sobre este problema: Para San Juan de la Cruz, ¿es la mística la manera única y normal de santificarse o puede el hombre alcanzar la santidad también mediante la práctica del ascéticismo? Este problema, como veremos, entraña otro, es decir, el de la predestinación.

Algunos autores, como Crisógono de Jesús Sacramentado y Isidoro de San José, dos carmelitas descalzos, sostienen que en la doctrina de San Juan se encuentra la justificación de la doctrina de las dos vías. Isidoro, usando el prólogo de la Subida-Noche (170), afirma que no era la intención de San Juan hablar con todas las almas, "sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas" (171). Basándose sobre estas palabras, Isidoro concluye que parece que "en la mente del Santo el entrar en la senda del Monte de perfección que él traza . . . depende de una merced especial que Dios hace" (172). Explicando más en detalle su punto, dice lo siguiente:

> Esto la merced especial de Dios parecen significar ciertas fórmulas restrictivas, tales como "muchas almas, las cuales, queriéndolas poner Nuestro Señor en esta noche oscura . . .", "muchas almas a quien Dios da talento y favor para pasar adelante . . ." "porque acaecerá que lleve Dios a una alma por un altísimo camino de oscura contemplación . . .", etc., donde las palabras nos dicen que quien "pone o no en la noche oscura a algunas a mas", quien "da talento o favor a muchas almas" (significa que hay muchas a quienes no se da, pues si así no fuera diría a todas) para pasar adelante, "quien lleva a veces" por un altísimo camino de contemplación a algunas almas, es Dios (173).

Se concluye Isidoro que la Subida-Noche se dirige sólo a "las almas que van por el camino de la mística" (174). Aunque todos están llamados a la perfección, dice Isidoro, la mística no es la única manera de alcanzarla (175).

Sin embargo, tenemos algunas objecciones contra este razonamiento. A nuestra parecer, el hecho de que San Juan dirige su obra a algunas almas que la han pedido (176), de ninguna manera significa que él mismo no consideró que su doctrina era universal. En el tercer libro de la Subida, donde San Juan habla de matrimonio, hijos ricos, etc. (177), claro está que no dirige sus palabras a religiosos sino a laicos. El hecho de que él afirma que Dios pone

"algunas almas" en esta noche no significa lógicamente que "hay muchas a quienes no se da", como implica Isidoro. Es regla de la lógica Aristotélica formal que la afirmación de la verdad de una proposición I (A algunas almas se da) no implica nada sobre la verdad o falsedad de la O (A algunas almas no se da). Y aun si implicara la verdad de la O, de ninguna manera se seguiría que con la preparación adecuada todas las almas no podrían alcanzarla. El hecho de que San Juan hable sólo de algunas almas puede explicarse también mediante su afirmación de que no todas quieren entrar en esta noche (178). Además existe la posibilidad de que algunas almas ya saben el camino y no tienen necesidad de la Subida-Noche.

En el prólogo se encuentran otras evidencias en contra de la posición de Isidoro. Baruzi (179) subraya las palabras de San Juan indicando que él no dirigió su obra a las almas que quieren ir a Dios mediante "cosas dulces y sabrosas" (180). Brice y Juan de Jesús María (181) refieren a las palabras que siguen la cita usada por Baruzi, es decir, que se trata de "una doctrina substantial y sólida, así para los unos como para los otros (subrayado por ellos), si quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe" (182). Y finalmente, Kavanaugh y Juan de Jesús María (183), para probar que San Juan consideró su doctrina de aplicación universal, utilizan las palabras diciendo "procuraremos decir algo, para que cada alma (subayado es de ellos) que esto leyere, en alguna manera eche de ver el camino que lleva y el que le conviene llevar, si pretende llegar a la cumbre de este Monte" (184).

Sin embargo, este no es el único aspecto que Isidoro usa para apoyar su posición. Junto con Crisógono, usa las referencias de San Juan a la predestinación. Según Crisógono, la predestinación sanjuanista "es una determinación de darle al alma un grado determinado de gloria" (185). Según Isidoro, Dios, "al predestinar al hombre a la vida de la gracia (en la tierra y en el cielo), le predestinó concretamente a tal grado de gracia y de gloria; y, en consecuencia, a tales medios en total conformidad con aquel grado" (186). Lo que Isidoro implica en esta cita, Crisógono dice expresamente: "la predestinación a un grado determinado de perfección en esta vida, . . . viene a ser la predestinación de algunas almas a la mística, por oposición a la doctrina del llamamiento universal a ella" (187). En el pensamiento de estos dos autores, para seguir el camino de la mística, se supone un "llamamiento especial y gratuito de Dios" (188); no todos han de caminar por ella (189). El grado de santidad y los medios de alcanzarla se deben únicamente a la libre voluntad de Dios (190).

Como hemos visto, sin embargo, Crisógono y Isidoro no sólo justifican su posición por citas de San Juan. Sostienen que existen razones filosóficas y teológicas para ella. Para ambos, la gracia se acomoda al modo humano de obrar (191). Se identifica, por tanto, el modo de la gracia con el del alma (192). Las consecuencias que se deducen de estos principios son las siguientes. Ante todo, la vida sobrenatural puede desarrollarse perfectamente sin salir del modo humano de obrar de la gracia (193). Como el modo de la gracia se identifica con el del alma, la manera ordinaria de santificarse es la ascética (194). Es la única manera necesaria (195). La mística, por otro lado, entraña un modo extraordinario de obrar de la gracia (196), no es necesario para la santificación, y no puede ser objeto de mérito (197). La mística, según Crisógono,

hasta "implica un elemento que está fuera de las exigencias del desarrollo de la gracia", lo cual "es la influencia especial de Dios, que actúa los hábitos infusos a modo sobrehumano" (198). Por estas razones, Crisógono y Isidoro sostienen la existencia de dos vías para santificarse--la ascética y la mística. Como la mística no es necesaria para la santificación, Dios no llama a todos a ella. Por un acto librísimo de su voluntad, predestina a la mística a unas pocas almas selectas.

Aunque dejemos para más tarde la exposición y discusión de las citas de San Juan empleados por estos autores, quisiéramos dar unas reflecciones sobre la razón filosófica que apoya su interpretación. Todo se deduce de un principio fundamental, el que expresa que lo recibido está en el recipiente según la condición de éste (199). Como hemos visto, cuando este principio se aplica a la gracia santificante, la interpretación dada es que la gracia se acomoda a la manera humana de obrar de suerte que su modo se identifica con el del alma. Sin embargo, por cuanto la gracia es una participación en la naturaleza divina, y por cuanto cualquier naturaleza se define como causa interior de actos, si los actos son de modo humano, la causa interior correspondiente también tiene que ser proporcionada a ellos, es decir, la causa interiores la naturaleza humana misma. La acomodación de la gracia a la naturaleza humana, como interpretada por estos dos autores y todos aquellos sosteniendo un modo humano de obrar de las virtudes teologales, no es acomodación a la naturaleza humana sino una reducción a ella. La gracia, como causa interior, como naturaleza, se reduce, de hecho, a la humana.

Isidoro se queja de la afirmación de un teólogo dominico por nombre Llamera. Llamera, según Isidoro sostiene un "modo divino connatural" de la gracia (200). Su queja consiste en decir que la afirmación se hace sin haberla demostrado. Pero, a nuestro parecer, el razonamiento de Llamera es claro. Ve la relación de proporción que existe entre una naturaleza y sus operaciones. Como Crisógono había olvidado esta proporción, podía hacer la afirmación filosófica sorprendente de que la mística "implica un elemento que está fuera de las exigencias del desarrollo de la gracia". Sin embargo, como hemos visto, sin el modo divino "connatural" de obrar de la gracia, el hombre ni puede salvarse. A nuestro parecer, decir que la vida sobrenatural puede desarrollarse sin salir del modo humano de obrar se reduce a la doctrina pelagianista, la que expresa que "por la fuerza de la naturaleza se puede pensar, como conviene, o elegir algún bien que toca a la salud de la vida eterna, o consentir y creer a la verdad" (201). Una vez atacada la doctrina de las dos vías desde el punto de vista de la definición misma de naturaleza, todas las consecuencias que Isidoro y Crisógono dedujeron pierden su valor.

Garrigou-Lagrange, por otra parte, pretende ser partidario del llamiento universal a la experiencia y estado místicos. Sostiene que la contemplación infusa "se encuentra dentro de la vía normal de la santidad, y es moralmente necesaria para la consecución de la total perfección de la vida cristiana" (202). "La gracia santificante," dice, "estando por su propia naturaleza ordenada a la vida eterna, va igualmente ordenada, y esto de una manera normal, a la disposición próxima perfecta a recibir inmediatamente la luz de la gloria" (203). Por esta razón, repito con San Juan, que las purgaciones pasivas son necesarias para alcanzar la pureza

de esta disposición (204). Para Garrigou-Lagrange sólo existe una vía unitiva y ésta es la de la contemplación infusa (205).

Sin embargo, nos parece que en su pensamiento se descubre cierta afinidad con el de Crisógono y de las dos vías. Garrigou-Lagrange distingue dos llamamientos a la contemplación, el general y remoto, y el individuo y próximo. El llamamiento universal sólo se refiere al primero. En cuanto al llamamiento individual y próximo, afirma que aun San Juan y Santa Teresa "hacen ciertas reservas en diversos pasajes de sus obras" (206). Sin embargo, no podemos entender bien las razones debido a las cuales Garrigou-Lagrange emplea esta distinción sin entender su doctrina sobre la gracia eficaz y la gracia suficiente, y su interpretación de la predestinación. A la exposición breve de estas doctrinas procedemos ahora.

Ante todo, Garrigou-Lagrange clarifica la posición de Santo Tomás frente a otras tendencias. Dice que algunos teólogos "creyeron que la gracia, la que es provechosa para la salvación del alma, es eficaz no porque nos conduce a consentir al bien, pero porque nos es dada al instante cuando Dios ha previsto que nosotros solos elegiríamos aceptarla en lugar de resistirla." La consecuencia de esta doctrina, nos dice, es que "la gracia es eficaz no porque así lo quiere Dios, sino porque el hombre acepta" (207): su eficacia viene exclusivamente de nosotros y de ninguna manera de Dios" (208). Esta concepción se aplica tanto a la justificación como al mérito (209). Atribuye esta doctrina al jesuita Luis de Molina (210).

Explicando lo que él considera la posición tomista, Garrigou-Lagrange afirma que es menester admitir que "en la obra de nuestra salvación todo proviene de Dios, aun nuestra cooperación, aun la distinción entre los justos y pecadores, de suerte que no podemos encontrar en ella una parte que es exclusivamente la nuestra" (211). Agrega que "si Dios de ninguna manera era causa de nuestra elección, no pudiera haberla previsto desde toda la eternidad; porque El solo es eterno, y nuestros actos libres son futuros desde toda la eternidad únicamente porque El decidió producirlos en nosotros y con nosotros, o por lo menos permitirlos si son malos" (212). Por haber causado la voluntad humana, Dios no sólo causa el querer y el acto, sino que nos hace querer esto o aquello (213). Dios, por consiguiente, no sólo es causa de la facultad sino también de la operación (214).

En lugar de considerar que es exclusivamente la voluntad humana de donde proviene la eficiencia de la gracia como Molina, Garrigou-Lagrange sostiene que "la gracia es eficaz de por sí y no mediante el consentimiento que la sigue" (215). Citando a Santo Tomás, concluye que "si Dios quiere eficazmente que cierto pecador sea convertido en un momento dado, 'esta voluntad divina no es posible que se deje de cumplir'" (216). Una vez más apoyándose en Santo Tomás, dice que si es la intención divina "justificar a un alma, ésta infaliblemente será justificada" (217). La gracia eficaz no se niega a nadie. Sin embargo, un alma que ha recibido la gracia suficiente puede poner "obstáculos a la gracia eficaz ofrecida en la ayuda suficiente" (218). Pero, después de habernos dicho esto, dice que la eficacia de la gracia es cierto (219), y que si una causa es eficaz, el efecto infaliblemente es consecuencia de la causa (220). Por esta razón, parece considerar

la gracia suficiente y la eficaz como dos diferentes gracias: "no nos da la eficaz sólo si resistimos la divina gracia suficiente (auxilium praeveniens), en la cual la ayuda eficaz ya se nos ofrece" (221).

Habiendo dado un breve resumen de la doctrina tomista sobre los llamamientos y sobre la gracia, como interpretada por Garrigou-Lagrange, procedemos a un breve desarrollo de su interpretación de la doctrina tomista sobre la predestinación y su relación a los llamamientos.

En lo que se refiere al llamamiento individual, Garrigou-Lagrange dice claramente que no toda alma en el estado de gracia está predestinada a ello, ya que "la predestinación infaliblemente produce su efecto" (222). Toda alma recibe el llamamiento remoto, pero no toda alma el individual. Este hecho se debe a la falta de disposición por parte de ella (223). El alma puede ser directamente responsable de esta falta de disposición por no tener la generosidad necesaria; o su falta de recibir el llamamiento próximo puede ser causada por condiciones no voluntarias, por no tener dirección espiritual adecuada, etc. Otras almas reciben el llamamiento individual pero no responden de modo adecuado. Sin embargo, afirma que según San Juan no todos los que se esfuerzan a alcanzar la contemplación la reciben. Garrigou-Lagrange sostiene que estas almas son buenas y el hecho de no haber recibido la contemplación no se debe a que es extraordinaria en la vida de la gracia. Pero explica la falta de recibir la contemplación por estas almas meramente por decir que el porqué Dios lo sabe: "esto es misterio de la predestinación" (224).

Queremos subrayar la importancia de lo que este teólogo dominicano ha dicho. Primero, no afirma que la contemplación es extraordinaria, pero extraordinaria en el sentido de no estar fuera o más allá del desarrollo normal de la gracia. En este aspecto contradice a Crisógono y a los partidarios de las dos vías, quienes sostienen que la contemplación es un desarrollo extraordinario de la gracia. Sin embargo, Garrigou-Lagrange ha afirmado que Dios no eleva a todas las almas a la contemplación, almas que se preparan para ella y almas que deben recibir el llamamiento próximo. El porqué de esto se debe al misterio de la divina predestinación. En este aspecto, Garrigou-Lagrange está de acuerdo con la doctrina de las dos vías. Crisógono como Isidoro ha afirmado que Dios predestina sólo a algunas almas a la contemplación. En lugar de negar la validez de esta doctrina de las dos vías, Garrigou-Lagrange de hecho la afirma. Sólo rechaza un aspecto de esta teoría, es decir, que la contemplación no se debe al desarrollo normal de la gracia. Pero, sostiene que de hecho solo unas pocas almas están predestinadas a recibirla.

Otras evidencias del acuerdo de Garrigou-Lagrange con la doctrina de las dos vías para santificarse se encuentran en que afirma que "el grado de gloria de cada alma predestinada y el grado correspondiente de caridad poseída a la hora de la muerte dependen del beneplácito divino" (225). En principio, dice, una vocación especial no se necesita para alcanzar la vida mística. Pero, agrega, que de hecho "por falta de ciertas condiciones . . . independientes de nuestra voluntad, aun almas generosas alcanzarían la contemplación sólo después de haber transcurrido un tiempo más largo que de

él de la vida ordinaria" (226). Y hasta agrega que "puede concederse que materialmente y de hecho existen dos vías unitivas, aunque formalmente y en principio sólo hay una" (227). Por haber sostenido el modo humano de las virtudes teologales, se esforzó a sostener la validez de la doctrina de las dos vías. La misma tensión de sostener en el orden especulativo el llamamiento universal a la contemplación y en el orden práctico la doctrina de las dos vías o la doctrina dominica sobre la predestinación implicada con ella, se encuentra en Gabriel de Santa María Magdalena, Jimenez Duque, Brice y Federico Ruíz de S.J.C. (228).

Ahora tornemos nuestra atención a las obras de San Juan para averiguar su posición sobre la predestinación y sobre el llamamiento universal a la contemplación. No son muchas las veces que San Juan habla de la predestinación. Sin embargo, hay dos referncias claras en el Cántico. En esta obra, como enseña Crisógeno, San Juan dice que en "el día de la eternidad predestinó Dios al alma para la gloria, y en eso determinó la gloria que la había de dar y se la tuvo dada libremente sin principio antes que la criara" (229). De esta cita, Crisógono deduce que Dios predestinó a las almas a un grado particular de perfección y gloria. Y, apoyando esta posición, San Juan dice en la Súbida que "aunque es verdad que un alma, según su poca o mucha capacidad, puede haber llegado a unión", no todas llegan al mismo grado, "porque esto es como el Señor quiere dar a cada una" (230). Por lo tanto, parece que la doctrina de la predestinación que San Juan sostiene es la expuesta por Crisógono, Garrigou-Lagrange, Gabriel de Santa María Magdalena, etc.

Hay otras citas que parecen favorecer la interpretación de estos teólogos y de los cuales ellos se aprovecharon. En la Noche, San Juan expresamente dice que "no a todos los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu lleva Dios a la contemplación, ni aun a la mitad; el porqué, El se lo sabe" (231) Y en otro capítulo de la Noche afirma que Dios no purga a todos igualmente, "porque esto va medido por la voluntad de Dios,. . . conforme al grado de amor de unión a que Dios la quiere levantar" (232). Parece de estas citas que no todas las almas están llamadas a la contemplación y, por eso, en la práctica existen dos vías de santificarse, la ascética y la mística.

Aunque estas citas parecen favorecer la interpretación de Crisógono y Garrigou-Lagrange, es preciso subrayar que no se dan en su contexto. Cuando San Juan dice que Dios es el único que sabe porqué no todas van por la contemplación, en el mismo párrafo afirma que no conviene desterrar ciertas almas de golpe en sus meditaciones por su flaqueza. Solo Dios sabe su disposición y, por tanto, los mete en la noche solo para "ejercitarlos y humillarlos y reformarles el apetito, por que no vayan criando golosina viciosa en las cosas espirituales" (233). Dios mide sus dones por la disposición del alma que quiere recibirlos.

En el capítulo donde San Juan afirma que la purgación y el grado de amor de unión que alcanzará el alma va medida por la divina voluntad, él explica el por qué de la divina voluntad. Dice:

> Los que tienen sujeto y más fuerza para sufrir, con más intensión los purga y más presto. Porque a los muy flacos,

con mucha remisión y flacas tentaciones mucho tiempo los lleva por esta Noche, dándoles ordinarias refecciones al sentido por que no vuelvan atrás; y tarde llegan a la pureza de perfección en esta vida, y algunos de éstas nunca; que ni bien están en la Noche ni bien fuera de ella, porque, aunque no pasan adelante, para que se conserven en humildad y conocimiento propio los ejercita Dios algunos ratos y días en aquellas tentaciones y sequedades, y les ayuda con el consuelo otras veces y temporadas, para que, desmayando, no se vuelvan a buscar el del mundo.

A otras almas más flacas anda Dios con ellas como pareciendo y trasponiendo para ejercitarlas en su amor, porque sin desvíos no aprendieron a llegarse a Dios (234).

Dios libremente concede la contemplación a las almas que se preparan para ella. "Es de notar," dice San Juan en otro lugar, "que Dios no pone su gracia y amor en el alma sino según la voluntad y amor del alma" (235). La razón por qué tan pocos llegan al estado de transformación, "no es porque Dios quiere que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos". La razón, dice San Juan, es "porque halla pocos vasos que sufran tan alta y subida obra." Y sigue diciendo:

> Que, como los prueba en lo menos y los halla flacos, de suerte que luego huyen de la labor, no queriendo sujetarse al menos desconsuelo y mortificación, obrando con maciza paciencia, de aquel es que, no hallándolos fuertes y fieles en aquello poco que les hacía merced de comenzarlos a desbastar y labrar, echa de ver que lo serán mucho menos en los más, y mucho no vaya adelante en purificarlos y levantarlos del polvo de la tierra por la labor de la mortificación, para la cual era menester mayor constancia y fortaleza que ellos muestran (236).

La razón porque predestina a las almas a diferentes grados de santidad estriba en la cooperación del alma. Cuando San Juan usa la expresión "día de la eternidad", no quiere emplearla en un sentido temporal sino de una manera atemporal. Dios no está en el tiempo; para El no existe un antes de nacer o después de morir del alma. La predestinación desde el punto de vista de Dios no se hace antes del nacer del alma, sino durante el tiempo mismo que el alma coopera con los movimientos de la gracia santificante. La concepción sanjuanista de la predestinación, encluyendo los aspectos de los grados de santidad y del llamamiento a la contemplación, no es ni la concepción dominica ni la de los jesuitas. Distinguiéndo su posición de los dominicos, subraya la necesidad de la cooperación humana; y distinguiendo su posición de la de Molina, subraya la necesidad del movimiento de Dios. Las virtudes que alcanza el alma se deben no sólo a "la caridad de Dios" sino también a la "del alma". Como si conoció estas dos interpretaciones extremas de la predestinación, San Juan dice que "todas las virtudes y dones que El alma y Dios (subrayado es nuestro) adquieren en ella son en ella como una guirnalda de varias flores" (238). Usando esta imagen, explica su concepción de la predestinación y de las gracias suficiente y eficaz:

> Y el alma no dice: haré yo las guirnaldas solamente (contra Molina), ni haráslas tú tampoco a solas (contra

los dominicos), sino haremoslas entrambos juntos (contra las dos); porque las virtudes no las puede obrar el alma ni alcanzarlas a solas sin ayuda de Dios, ni tampoco las obra Dios a solas en el alma sin ella. Porque, aunque es verdad que todo dado bueno y todo don perfecto sea de arriba, descendido del Padre de las lumbres, como dice Santiago (1, 17), todavía eso mismo no se recibe sin la habilidad y ayuda del alma que lo recibe . . . De manera que el movimiento para el bien, de Dios ha de venir (según aquí da a entender) solamente. Mas el correr no dice que él solo ni ella sola, sino correremos entrambos, que es el obrar Dios y el alma justamente (239).

Dios libremente predestina al alma por libremente tomar en cuenta su libre cooperación. La predestinación de Dios, por tanto, aunque libre por parte de Dios, se hace según la libertad humana y, por consiguiente, es una predestinación condicional. Se efectúa y se determina en el presente y no en el pasado. No proviene sólo de Dios ni solo del alma sino por el "obrar Dios y el alma juntamente."

Se ve que la razón por qué hay tan pocas almas que llegan a la perfección no es porque Dios disponga a una más que a otra, sino porque una se deja disponer más que otra. Cuando el alma hace "lo que es de su parte", es imposible "que Dios deje de hacer lo que es de la suya". "Más imposible de esto", dice San Juan, "que dejar de dar el rayo del sol en lugar sereno y descombrado; pues que, así como el sol está madrugando y da en tu casa para entrar, si le destapas la ventana, así Dios, que guardando a Israel no dormita (Ps, 120, 4), ni menos duerme, entrará en el alma vacía y la llenará de bienes divinos" (240). Y expresando su pensamiento exclama: "¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas! ¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias" (241). En la teoría y en la práctica, San Juan afirma el llamamiento universal. Para él, si el alma no recibe la contemplación, la falta no está con Dios, ni en la teoría sino con el alma.

Ahora nos toca desarrollar en breve el pensamiento de Santo Tomás sobre la predestinación y sobre la gracia eficaz y suficiente. Ante todo es preciso subrayar que Santo Tomás hace una distinción en la voluntad de Dios. Puede ser una voluntad antecedente o una voluntad consecuente (242). El claramente usa como manera de entender la voluntad divina el ejemplo de la proposición condicional (243), en la cual las dos proposiciones categóricas se relacionan como antecedente y consecuente. Cuando se trata de una proposición condicional, hay libertad en cumplir la condición. Pero, una vez cumplida, la consecuencia se sigue con infalibilidad. Aplicando este ejemplo a la divina voluntad, se ve que lo que Dios quiere como antecedente, como condición, el quiere libremente. Pero, una vez cumplida, la consecuencia se cumple con infalibilidad. Santo Tomás expresa esta relación en la voluntad divina por decir que lo que Dios quiere con su voluntad consecuente, se sigue del cumplimiento humano de la condición antecedente. Por tanto, lo que quiere con su voluntad consecuente, quiere no relativamente sino absolutamente de suerte no hay posibilidad que el efecto no se produce (244).

La analogía con la proposición condicional no sólo sirve para salvar la libertad de Dios de escoger las condiciones y consecuencias, sino que también sirve para tomar en cuenta la libertad humana. Dios mueve todas las cosas según sus naturalezas (245). Mueve algunas cosas según la necesidad de ellas, como las causas y efectos de la naturaleza; y mueve otras de una manera contingente, que en el caso del hombre es según su libertad (246). Esta contingencia Santo Tomás la expresa mediante la proposición y el sylogismo condicionales (247). De una manera condicional, Dios quiere que todos los hombres se salvan, es decir, empleando la distinción ya mencionada, que es voluntad antecedente de Dios y no consecuente. Por tanto, como su querer la salvación de todos los hombres es solo condicional, su voluntad antecedente no se cumple necesariamente; depende del libre albedrío humano. Solo cuando Dios quiere la salvación del hombre por su voluntad consecuente se sigue infaliblemente. Pero, como la consecuencia depende del cumplimiento humano de la antecedencia, Dios libremente deja que el hombre determine la consecuencia por su libre cooperación con las condiciones de la antecedencia.

Apliquemos lo que hemos dicho a la distinción entre la gracia suficiente y la eficaz. En la cuestión de la Summa donde Santo Tomás trata de la división de la gracia, no se encuentra esta distinción explícitamente tratada. Sin embargo, un artículo mencionado por Garrigou-Lagrange expresamente afirma que: "si Dios tiene la intención, mientras moviendo la voluntad de una alma, que ésta, cuya corazón mueve, alcance la gracia, ésta infaliblemente la alcanzará" (248).

Hay dos puntos aquí que queremos subrayar. El primero es la condición explícita que Santo Tomás ha empleado. Esta condición puede representar una situación extraordinaria, como el caso de la conversión de San Pablo mencionado en el artículo anterior (249). Pero aun en este caso, lo extraordinario no es una violación de la voluntad sino su disposición instantánea para recibir la gracia. Nos parece, por tanto, que es preciso considerar el otro punto en lo referente a la condición empleada por Santo Tomás, es decir, que en este caso se trata de la voluntad consecuente de Dios que supone el cumplimiento de las condiciones antecedentes. No es una voluntad caprichosa que quiere absolutamente la conversión del pecador; es una voluntad condicional, respectando de esta manera su propia libertad y la del pecador. Cuando Santo Tomás trata de la gracia eficaz, habla de una gracia de la voluntad consecuente de Dios, no de una voluntad caprichosa. Dios mueve la voluntad eficazmente según la condición de que el hombre acepta la gracia.

La posición que hemos expuesto puede parecer que es la de Molina. Sin embargo, no lo es. Molina había sostenido que la eficacia viene puramente del hombre, abstrayendo, de hecho, de la necesidad de la moción divina. La interpretación nuestra supone esta moción de tal manera que sin ella el hombre no puede aceptar la gracia. Hablando de la distinción entre la gracia operante y la cooperante, Santo Tomás da algunos principios de interpretación importantes para este problema. Dice que "la operación de un efecto no se atribuye a la cosa movida sino al motor. Por tanto, en el efecto en el cual es movida nuestra mente y no mueve, Dios es el único motor y, por consiguiente, la operación se atribuye a El".

Sin embargo, en lo que toca a la gracia eficaz, esto no es el caso. Supone no sólo la moción divina, sino también la cooperación humana. Por esta razón prosigue Santo Tomás diciendo que "en aquel efecto en que nuestra mente mueve y es movida, la operación no se atribuye solo a Dios, sino también al alma" (250). La interpretación de Molina subraya el aspecto de la libertad humana con cierto olvido de la necesidad de la moción de Dios. Por esta razón, los dominicos podían llamar pelagianos a los molinistas. Por otra parte, los dominicos subrayan la moción divina, de tal manera que atribuyen la eficacia de la gracia solo a ella. Por esta razón, los molinistas podían llamar calvinistas a los dominicos (251). A nuestro parecer, la posición de Santo Tomás ni es el uno ni el otro. El atribuye el efecto de la eficacia a Dios y al hombre. Se atribuye a Dios como el motor principal. Sin su moción no es posible hacer nada en el orden sobrenatural, ni aceptar la gracia. Sin embargo, en lo referente al hombre se trata de un agente libre, movido por Dios según esta misma libertad. La eficacia de la voluntad divina es condicional. Y las condiciones consisten en la moción de la gracia y la libre aceptación de ella por el hombre. La eficiacia, por tanto, se debe a los dos.

Lo que hemos dicho sobre la gracia eficaz se aplica también a la predestinación. En la Summa theologica, en la cuestión sobre este tema, a nuestro parecer Santo Tomás claramente habla de la predestinación como un efecto de la gracia y del libre albedrío humano, subrayando que la providencia de Dios produce efectos mediante causas secundarias. Explica que para el efecto de la predestinación, es preciso que existan condiciones mutuamente ordenadas. Dios preordenó a dar la gloria debido al mérito, y a dar gracia para merecer la gloria (252). Una vez presentada la gracia moviendo al hombre a su aceptación, la predestinación por Dios depende de estas condiciones. Si uno la acepta, merece según las condiciones del mérito y alcanza la gloria. Si la rechaza, otra condición entra en juego y la consecuencia es la reprobación (253). La predestinación, por tanto, no debe interpretarse como decretada antes del nacimiento de las almas. Debe interpretarse tomando en cuenta que para Dios todo el tiempo es una eterna ahora. Cada alma ahora mismo se predestina para la gloria según el contento de su cooperación con la divina gracia.

A lo mejor, el lector se ha dado cuenta de la falta de la mención en esta parte de la doctrina de Arintero. A nuestro parecer, aunque este dominico sostenía un modo humano de obrar de las virtudes teologales, antes de morir estaba cerca de ver que esta doctrina no es de San Juan ni de Santo Tomás. En su obra Cuestiones místicas rechaza de completo la validez de la doctrina de las dos vías. Dice que sin la vía mística "será imposible nuestra plena santificación y perfección" (254). "No hay", dice, "ni es posible que haya verdaderos santos no místicos" (255). Rechaza de completo la doctrina de las dos vías en todo el libro y especialmente en las páginas 8-66. Considera que la llamada vía ordinaria de la meditación y práctica de las virtudes a la exclusión del estado místico es pseudotradicional (256). Sólo hay una vía de santificarse y ésta es la de la contemplación infusa (257). Afirma que el que no se prepara para la vía contemplativa y no entra en ella, en lugar de cooperar con la gracia, es culpable de despreciarla (258). En la Evolución mística dice que "muchos son los llamados . . . pero pocos vienen a resultar escogidos . . .,

porque muy contados son los que permanecen firmes en las pruebas, los que de veras se niegan a sí mismos y reducen sus pasiones al silencio que es necesario para oir con fruto la voz de su Redentor" (259). Según Arintero, si uno no llega a la contemplación infusa, no se debe a la predestinación divina sino sólo a nuestra culpa (260). No veía Arintero que implicado con un modo humano de obrar de las virtudes teologales, de los medios proporcionados al fin sobrenatural humano, es la doctrina de Crisógono sobre el modo humano de obrar de los dones. Pero, implicado en el rechazo de Arintero de la validez de las dos vías, es el rechazo de la doctrina sobre el modo humano de obrar de estas virtudes, de la posibilidad de merecer mediante gracias actuales ordinarias, etc. A nuestro parecer, Arintero estaba cerca de la posición de San Juan y Santo Tomás.

En resumen, para terminar esta sección, podemos decir que para San Juan y para Santo Tomás la negación del llamamiento universal a la contemplación infusa entraña una negación de la salvación universal. Para salvarse, el hombre tiene que moverse a Dios de uno modo proporcionado al ser divino. Esto es imposible sin participar de las operaciones divinas que son, de hecho, movimientos y operaciones de la gracia santificante. Si no hay llamamiento universal y próximo e individual, de las almas en el estado de gracia a la contemplación, sería imposible que se justifiquen y que reciben la gracia.

En lo referente a la santificación, el alma no puede santificarse sin participar de una manera más intensa en la divina caridad. Para recibir un aumento de acto de la caridad, supone que el alma la había participado anteriormente. Sólo es mediante la participación en un acto de caridad infusa que se merece recibir el aumento de su acto. Sin el llamamiento universal y individual a la contemplación, basado en la doctrina de las virtudes teologales, sería imposible que el alma creciera en caridad y que se santifique. Desde el punto de vista de San Juan y Santo Tomás, un catolicismo sin un llamamiento universal práctico e individual, a la contemplación infusa, es, de hecho, otra forma de pelagianismo.

NOTAS

(1) GAR-TR, XIII, 83, 84, 603, 887, 906; CH, 36, 38, 310; AR-CU, 38, 430, 514, 536; EV, 20-21, 202, 207, 208, 212-213, 217, 239; JI-PE, 313, 322; TE, 286-294, 443; CR-C, 26, 27; MER-AS, 183-186, 210-211; GAB-UN, 60, 166, 169, 170, 261, 272; DO, 57, 66, 95; SA, 72-73, 124, 127; AQ, 164; IN, 254, 256, 257; BEH-ED, 316, 334, 336-337, 363, 364; BR-SP, 30, 111, 297-301; JO-TE, 435; MA-DI, 514-515, 520-525, 689.

(2) CR-C, 26, 27.

(3) TE-ES, 388; EX, 196

(4) TE-EX, 196

(5) Véase TE-EX, 195

(6) JU-CA, XVII, 2; CB, XXVI, 3.

(7) JU-S, II, XXIX, 6.

(8) AQ-ST, 1-2, 68, 4 ad 3; 2-2, 4 8c.

(9) Véase todo la cuestión 85 de la primera parte de la Summa Theologica de Santo Tomás.

(10) GAB-IN, 249; TE-ES, 391; CR-SA, 84-92.

(11) AQ-ST, 2-2, 8, 4c

(12) AQ-ST, 2-2, 9, 1c. Véase 2-2, 8, 6c.

(13) Ibid. 8, 7c.

(14) "Llama cristalina a la fe por dos cosas: la primera, porque es de Cristo su Esposo, y la segunda, porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales." JC-CA, XI, 2; CB, XII, 3.

(15) AQ-ST, 2-2, 8, 7c

(16) Ibid. 8, 6 ad 2.

(17) Ibid., 8, 6c. Véase también 2-2, 8, 5 ad 2; 9, 2c; 9, 4c.

(18) Ibid., 9, 1 ad 1.

(19) Ibid., 4, 8 ad 3; 8, 8c, ad 1, ad 2, ad 3.

(20) Véanse GAR-TR, 80-92; CH, 273-280; AR-EV, 200-220; CR-C, 24-26.

(21) AQ-ST, 1-2, 68, 2 ad 2

(22) Ibid., 68, 2c.

(23) GAR-TE, 80-92; CH, 273-280; AR-EV, 210-220; CR-C, 24-26

(24) "animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur: sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fiden, spen et caritatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum." Ibid., 68, 4 ad 3.

(25) "Unde si ut virtutes intellectuales praeferuntur virtutes theologicae praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea." Ibid., 68, 8c.

(26) Ibid., 68, 2c.

(27) Ibid.

(28) Ibid., 62, 1c, ad 3; 2c.

(29) Para los autores en general, véanse las notas del segundo capítulo correspondientes al modo humano de obrar de las virtudes teologales. Además véanse GAR-TR, 907, 909, 914, 788; CH, 79, 330; AR-EV, 208, 233-247; CR-C, 24-26

(30) AQ-ST, 1-2, 68, 4 ad 3.

(31) AQ-DP, 5, 1.

(32) GAR-TR, 788, 907.
(33) Ibid., 909
(34) AQ-ST, 1-2, 65, 1c.
(35) AQ-ST, 2-2, 4, 5; DV, 14, 5.
(36) AQ-ST, 2-2, 4, 5; DV, 14, 5; 14, 6.
(37) AQ-ST, 2-2, 6, 1; 4, 4; 4, 3; DV, 14, 5.
(38) AQ-ST, 2-2, 4, 5; DV, 14, 5; 14, 6.
(39) Como en AQ-DC, 2 ad 17, mencionado por Arintero (AR-EV, 209.
(40) AQ-DV, 14, 6; 14, 5.
(41) GAR-TR, 176; CH, 280; AR-EV, 192; CR-C, 19.
(42) GAR-TR, 86; CH, 79.
(43) GAR-TR, 65-73; AR-EV, 189-199; CR-C, 22-23; JI-TE, 5, 18, 76, 326; MAR-JE, 262-268; FL-CC, 626-642; TO-CC, 567, 570.
(44) Ibid.
(45) Ibid. y Ju-S, III, XXVII, 2, 3.
(46) JU-S, III, XXVII, 2, 3.
(47) Véanse capítulo I de esta tesis, notas 60-65
(48) JU-N, I, I-VII.
(49) JU-N, I, XII-XIII.
(50) JU-N, I, XIII, 5.
(51) JU-N, II, XVI, 9.
(52) JU-N, II, XXI, 10.
(53) JU-CA, III, 3; CB, III, 4.
(54) JU-CA, XXVI, 4; CB, XVII, 5; CA, XVI, 2, 3, 6; CB, XXIV, 3, 4, 7; CA, XXI, 1, 7, 8; CB, 2, 8, 9.
(55) "Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari: inquantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. -- Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legen divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio: sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis: quam Deus in nobis sine nobis operatur." AQ--ST, 1-2, 63, 2c. Véase 4c.
(56) GAR-TR, 1158.
(57) Ibid.
(58) AQ-ST, 1-2, 113, 3c.
(59) Ibid., 113, 4c.
(60) Ibid., 114, 4 ad 1
(61) Ibid., 113, 5c.
(62) Ibid., 113, 6c.
(63) Ibid., 111, 2 ad 2; 113, 8c.
(64) Ibid., 113, 7c, 8c. Véanse también AQ-DV, 28, 2 ad 1o; 28, 9.
(65) Ibid., 113, 8 ad 4. Se encunetra en nota 174 de capítulo IV de esta tesis.
(66) AQ-ST, 1, 113, 7c, 8c.
(67) Ibid., 111, 2 ad 2.
(68) Ibid., 113, 3c.
(69) Véanse AQ--DV, 28, 7, 8.
(70) Ibid., 113, 7 ad 1.
(71) GAR-TR, 91; CH-233; AR-CU, 536; GAB-AQ, 31
(72) TO-CC, 578
(73) Ibid.
(74) Ibid.

(75) MAR-JE, 262.
(76) CR-C, 36.
(77) JI-TE, 115
(78) GAR-TR, 158.
(79) Ibid., 152-156
(80) Ibid., 106.
(81) GAR-AM, 436, 444-448, 623 donde trate de hacer actos de fervor.
(82) AR-EV, 265.
(83) Ibid., 266.
(84) Ibid., 194.
(85) BR-JO, 105-108
(86) MER-AS, 165-166
(87) GAB-UN, 99-100
(88) JU-LI, III, 75
(89) JU-N, II, XVI, 5-6.
(90) JU-N, I, X, 6.
(91) JU-CA, XXIII, 4; CB, XXXII, 5.
(92) JU-CA, XXIII, 3; DB, XXXII, 4.
(93) JU-CB, XXXIII, 7.
(94) JU-CA, XXIV, 5; DB, XXXIII, 7.
(95) JU-CA, XXIII, 4; CB, XXXII, 5.
(96) JU-CA, XXIII, 4; CB, XXXII, 5.
(97) JU-CB, XXXII, 8.
(98) El capítulo anterior
(99) JU-S, III, XVI, 1.
(100) JU-N, II, XXI, 10
(101) JU-CA, XXVI, 7; CB, XVII, 5.
(102) JU-CB, XXXII, 6; CA, XXIII, 5.
(103) JU-LI, I, 33.
(104) JU-CA, XXIV, 5; CB, XXXIII, 7.
(105) Véase JU-N, I, III, 3.
(106) AQ-ST, 1-2, 114, 1c.
(107) Ibid., 114, 2c, ad 2.
(108) Ibid., 114, 3c.
(109) Ibid., 114, 2c.
(110) Ibid., 109, 5c.
(111) Ibid., 113, 3c.
(112) Ibid., 113, 3c; 114, 4c.
(113) Ibid., 114, 6c.
(114) Ibid., 114, 5c.
(115) Ibid., 114, 7c./ En de veritate (24,14), Santo Tomás es bastante explícito sobre el hecho de que el mérito se debe a la moción de la gracia o de la caridad. Dice lo siguiente: "Nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.

1.) Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi: utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit."

(116) Ibid., 114, 2 ad 1
(117) Ibid., 111, 2c
(118) Ibid., 114, 4c.
(119) TA--SCG, IV, 19.
(120) AQ--ST, 2-2, 2, 9c. Véanse AQ--ST, 1-2, 111, 2c; 113, introducción; 114, introducción.
(121) AQ--1-2, 114, 8 ad 3. Véase 2-2, 24, 6 ad 1.
(122) "actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem." AQ--DC, 11c.
(123) "non quolibet actu caritatis caritas actu augetur: sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate cresoente, homo prorumpit in actum ferventiorem delectionis, quo conetur ad caritatis profectum, et tunc caritas augetur in actu." AQ--ST, 2-2, 24, 6c.
(124) "in via Dei procedit aliquis non solum dum actu caritas eius augetur, sed etiam dum disponitur ad augmentum." Ibid., 24, 6 ad 3.
(125) AQ-ST, 1-2, 114, 8 ad 3. Véase 2-2, 24, 6 ad 1.
(126) Ibid., 114, 7c. En De veritate (24, 14), Santo Tomás es bastante explícito sobre el hecho de que el mérito se debe a la moción de la gracia o de la caridad. Dice lo siguiente: "Nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.
1) Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum; quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem.
Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi: utpote iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit."
(127) MER-AS, 13, 76.
(128) AQ-ST, 1-2, 114, 3c.
(129) Ibid.
(130) MER-AS, 76.
(131) GAB-DO, 21.
(132) UR-PE, 157.
(133) CR-C, 144.
(134) AQ-ST, 1-2, 114, 6c.
(135) GAR-TR, 221.
(136) GAR-CH, 412.
(137) Ibid., 353. Véanse también 354, 395, 412-413, 414.
(138) AR-CU, 250
(139) Ibid., 251. Véanse también 255, 256, 258, 277-278.
(140) AQ-ST, 1-2, 51, 2c; 52, 3c.
(141) AQ-ST, 2-2, 24, 6.
(142) AR-CU, 251.
(143) CR-C, 29; GAR-TR, 97; TO-CC, 97; AR-EV, 48.
(144) GAR-TR, 97.
(145) CR-C, 29. Véase también TO-CC, 584-617.
(146) GAR-TR, 98.
(147) CR-C, 30.

(148) Ibid., 40-41; GAR-TR, 101-102.
(149) GAR-TR, 102.
(150) CR-C, 31.
(151) Véanse nota 110 de Capítulo I, el desarrollo que le corresponde, y la sección sobre los dones en este capítulo.
(152) TO-CC, 588
(153) Ibid.
(154) GAR-TR, 100-101; JI-TE, 281, 290, 323, 490; CR-C, 31-32.
(155) SA-ES, 90.
(156) DE-MA, 102.
(157) Ibid., 103.
(158) Ibid., 104.
(159) Ibid., 176.
(160) Ibid., 177.
(161) Ibid., 178.
(162) Ibid., 179.
(163) Ibid., 180.
(164) El lector puede ver la certeza de nuestra afirmación mediante los títulos de cada artículo que se incluye en esta cuestión. Son los siguientes: Utrum gratis ponat aliquid in anima. Utrum gratia sit qualitas animae. Utrum gratia sit idem quod virtud. Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum.
(165) Los artículos de esta cuestión son los siguientes: Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datum. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. Utrum gratis dada convenienter ab Apostolo dividatur. Utrum gratia gratis dada sit dignior quam gratis gratum faciens.
(166) Los artículos de esta cuestión son los siguientes: Utrum solus Deus sit causa gratiae. Utrum requiratur aliqua praeparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Utrum gratia sit maior in uno quam in alio. Utrum homo possit scire se habere gratiam.
(167) Los artículos de esta cuestión son los siguientes: Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. Utrum ad remissionem culpae, quae est justificatio impii, requiratur gratiae infusio. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Utrum remissio peccatorum debeat numberari inter ea quae requiruntur ad justificationem impii. Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive. Utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ae quae requiruntur ad justificationem impii. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum.
(168) Los artículos de esta cuestión son los siguientes: Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex dondigno. Utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. Utrum homo possit mereri augmentum gratiae vel caritatis. Utrum homo possit perseverantiam mereri. Utrum tem-

poralia bona cadant sub merito.

169) AQ-DV, 24, 14.
170) IS-TE, 480.
171) JU-S, prólogo, 9.
172) IS-TE, 480.
173) Ibid.
174) Ibid.
175) Ibid.
176) JU-S, Prólogo, 9.
177) JU-S, III, XVIII,.
178) JU-S, prólogo, 3.
179) BA-SA, 393.
180) JU-S, prólogo, 8.
181) BR-SP, 86; JUA-DI, 63-66.
182) JU-S, prólogo, 8.
183) KA-CO, 59-60; JUA-DI, 63-66.
184) JU-S, prólogo, 7.
185) CR-SA, 110.
186) IS-TE, 455.
187) CR-SA, 110. Véanse también CR-C, 46, 48.
188) CR-C, 59; IS-TE, 480.
189) CR-C, 58.
190) CR-SA, 111; IS-TE, 494
191) CR-C, 15; IS-TE, 468, 487.
192) CR-C, 16; IS-TE, 470, 487.
193) CR-C, 16, 57; IS-TE, 470, 487-488.
194) CR-C, 40, 55; IS-TE, 486-487.
195) CR-C, 58.
196) CR-C, 40, 59; IS-TE, 470, 477-478, 487.
197) CR-C, 144; IS-TE, 477-478
198) CR-C, 58.
199) IS-TE, 468, 477.
200) Ibid., 476.
201) DE-MA, 180
202) GAR-TR, X. Véanse también CH, 29, 34; AM, 672-673, 687-725.
203) GAR-TR, 41. Véanse CH, 46, 363, 419.
204) GAR-TR, 94-97, 220; CH, 150152.
205) GAR-CH, 160.
206) GAR-TR, 897.
207) GAR-CH, 81.
208) Ibid., 82.
209) Ibid.
210) Ibid., 339.
211) Ibid., 82-83.
212) Ibid., 83
213) Ibid., 85.
214) Ibid.
215) Ibid., 85-86.
216) Ibid., 86
217) Ibid. Se refiere a AQ-ST, 1-2, 112, 3.
218) GAR-CH, 87.
219) Ibid., 88.
220) Ibid., 88-89, 95.
221) Ibid., 95, 96.
222) Ibid., 373.

(223) Ibid., 377
(224) Ibid., 381
(225) Ibid., 411
(226) Ibid., 163.
(227) Ibid., nota 14.
(228) Véase GAB-IN, 276; GAB-UN, 18-20, 44-46, 224, 244, 263, 281; GAB-DO, 16, 20, 46; JI-TE, 308-311; BR-SP, 23, 86, 319-325; RU-CI, 292, 294.
(229) JU-CB, XXXVIII, 6. Véase CR-SA, 110
(230) JU-S, II, V, 10. Véase CR-SA, 110
(231) JU-N, I, IX, 9. Véanse CR-C, 111 y GAR-TR, 897, nota 1; GAR-CH, 381.
(232) JU-N, I, XIV, 5.
(233) JU-N, I, IX, 9.
(234) JU-N, I, XIV, 5.
(235) JU-CA, XII, 1o; CB, XIII, 12.
(236) JU-LI, II, 27. Véanse también todo 27 a 30.
(237) JU-CB, XXIV, 7.
(238) JU-CA, XXI, 5; CB, XXX, 6.
(239) JU-CA, XXI, 5, CB, XXX, 6.
(240) JU-LB, III, 46. JU-LA es bastante parecida.
(241) JU-CA, XXXVIII, 5; CB, XXXIX, 7.
(242) AQ-ST, 1, 23, 4 ad 3.
(243) Ibid., 19, 8, ad 1 et 3.
(244) AQ-ST, 1-2, 112, 3.
(245) AQ-ST, 1, 19, 8; 22, 4; 83, 1 ad 3.
(246) Ibid., 23, 6.
(247) Ibid., 19, 6, ad 1; 19, 8c, ad 1 et 3.
(248) AQ-ST, 1-2, 112, 3. Véase GAR-CH, 339, nota 8.
(249) AQ-ST, 1-2, 112, 2 ad 2
(250) Ibid., 111, 2C.
(251) Véanse TO-CC, 617-621.
(252) AQ-ST, 1, 23, 5c.
(253) AQ-ST, 1, 23, 3c.
(254) AR-CU, 254.
(255) Ibid., 402.
(256) Ibid., 39.
(257) Ibid., 24-27
(258) Ibid., 20-21, y véase su nota 54.
(259) AR-EV, 350.
(260) AR-CU, 351.

CAPITULO VI

LA NOCHE PASIVA DEL ESPIRITU Y LA OPERACION DE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

La motivación del progreso del alma hasta ahora.--Ya hemos visto que una razón principal por qué el alma salió de los placeres y amores del mundo era porque encontró un placer o amor más grande en sus meditaciones, etc. Hemos visto también que debido a este placer, el alma era propensa a formar ciertas imperfecciones, las cuales San Juan llamó las imperfecciones de principiantes. Estas imperfecciones, hasta cierto punto se quitaron por la sequedad sensible que marcó la transición de la noche activa del sentido a la noche pasiva de éste. Sin embargo, una vez que el alma se acostumbró a la nueva experiencia de la actualización sobrenatural de las virtudes teologales, encontró un nuevo placer que reemplazó al de la noche activa del sentido. La razón por la cual el alma ha continuado en la noche pasiva del sentido es el placer que ha encontrado. El alma consiente a la moción del Espíritu Santo en su voluntad por la recompensa que espera encontrar en la contemplación. Esto es necesario debido a su debilidad. Pero, nótese bién, al buscar el placer, el alma no busca tanto a Dios como a sí misma. De ninguna manera está restaurado el orden doble del estado original, por el cual el alma buscaba a Dios y sólo a sí misma en relación a Dios. El alma aquí todavía lleva consigo los efectos del pecado original. Se busca a sí misma principalmente y sólo a Dios en relación a sí misma. Aunque la noche pasiva del sentido ha quitado algunas imperfecciones del alma, su raíz permanece; y su raíz es el egoismo del alma. En tanto que la raíz de las imperfecciones ha quedado en el alma, éstas no han sido completamente borradas. Por esta razón, de la noche pasiva del sentido, San Juan puede decir lo siguiente:

> La Noche que hemos dicho del sentido, más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito, que purgación. La causa es porque todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde sesujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purguen, las rebeliones y siniestros del sentido no se pueden bien purgar (1).

No sólo permanece el desorden en el alma de ver todo en relación a sí misma, sino también las otras imperfecciones y inconveniencias de que trataremos pronto. Hasta aquí, hay que tener bien en cuenta que el alma todavía sirve a Dios por recompensa desordenada. En sus oraciones, en sus acciones, en sus penitencias, el alma todavía busca de modo humano su propia salvación y busca su propio placer; no sirve a Dios porque merece ser servido (2). La raíz de las imperfecciones es el buscarse desordenadamente a sí misma; las imperfecciones, la manera de buscarse a sí misma.

La distracción y exterioridad del espíritu.--Otra imperfección o género de imperfecciones de las cuales todavía sufren estos aprovechados es la distracción y exterioridad del espíritu, debido al pecado original y actual (3). Existen todavía distracciones inútiles de la imaginación o fantasía; los movimientos de los dos apetitos sensibles--el concupiscible y el irascible--todavía están desordenados en sus primeros movimientos; al entendimiento, a la voluntad y a la memoria también todavía les falta su perfección adecuada; y las pasiones de la

voluntad--gozo, esperanza, dolor y temor--todavía no están sólo dirigidas a Dios. El alma no llegará a la posesión de éstos hasta que llegue al matrimonio espiritual (4).

Los desórdenes de los apetitos concupiscibles e irascibles.--La potencia irascible es como un león. Sus ímpetus son osados y atrevidos; y el alma todavía sufre de "los ímpetus y excesos de la ira (5). La potencia concupiscible tiene dos defectos. El primero es la cobardía. La potencia concupiscible se retira de lo que encuentra inconveniente para sí y atrévese a apetecer y admitir las cosas que halla convenientes para sí. Por consiguiente, salta de un placer a otro, inquietando al alma. Para llegar a la tranquilidad del estado de unión transformante o del matrimonio espiritual, es preciso que estos defectos se quiten. Sin embargo, nótese bien que los apetitos mismos no se quitan; sino sólo el desorden de éstos y las molestias correspondientes (6). Cuando el alma llega al estado de perfección, aun los primeros movimientos [illegible] de estos apetitos serán sólo para cosas de acuerdo con la voluntad de Dios (7). Antes de llegar a tal estado, el alma, todavía molestada por sus desordenes en la noche pasiva del sentido, tiene que pasar por la noche pasiva del espíritu.

Las imperfecciones de la imaginación.--Cuando el alma menos lo quiere, cuando la voluntad está gozando la comunicación con Dios, las digresiones de la imaginación pueden estorbar la quietud de la voluntad, causando sin sabor y distrayéndola de su objeto. Durante la contemplación amorosa que goza el alma, sólo el entendimiento y voluntad están absorbidas. Sin tener un objeto propio en esta comunicación, la imaginación suele venir e ir a su gusto. Debido al disgusto causado a las otras potencias por las digresiones de la imaginación, cuando aquellas tratan de frenarla, ellas mismas salen de la comunicación. La imaginación, en tal situación, sólo sirve para quitar al alma de su fin en lugar de orientarla hacia el (8). Antes de quedarse sujeta a la razón y a Dios, la imaginación también tiene necesidad de la purgación áspera de la noche pasiva del espíritu.

Las imperfecciones de la memoria, entendimiento y voluntad.--En tanto que el conocer es la finalidad del entendimiento, antes de llegar al estado de perfección el alma sufre de "algunas imperfecciones de apetitos de saber cosas". La voluntad también todavía tiene imperfecciones en el orden a su propio objeto, que es la posesión y amor de Dios. Todavía se deja "llevar de algunos gustillos y apetitos propios, ahora en lo temporal, como en poseer algunas cosillas y asirse más a unas que a otras, y algunas presunciones, estimaciones y puntillos en que miran y otras cosillas que todavía huelen y saben a mundo; ahora cerca de lo natural, como en comida, bebida, gustar de eso más que de aquello y escoger y querer lo mejor; ahora también acerca de lo espiritual, como querer gustos de Dios y otras impertinencias, que nunca se acabarían de decir, que suelen tener los espirituales aunque no perfectos". Las imperfecciones de la memoria consisten en "muchas variedades, y cuidados y advertencias impertinentes, que los lleva el alma tras de sí"(9). Estas tres potencias, aun después de entrar en la noche pasiva del sentido, sufren de desórdenes que llevan al alma a extremos, o el de exceso o el de ser remiso. Estos extremos no son de pecado mortal, pero todavía pueden ser de pecados veniales y de imperfecciones. Estas potencias no permanecerán en "la justa operación que les pertenece"(10) hasta que el alma pase por la noche pasiva del espíritu.

Las cuatro pasiones de la voluntad: gozo, esperanza, dolor, y

temor.--En lo que toca al dolor, el alma todavía tiene quellegar a un estado de perfección en el cual no le llegue dolor de ninguna cosa. Tiene que llegar a un estado de no tener o sentir compasión hasta de sus pecados o de los ajenos. Pero dice San Juan que el no tener la pasión de compasión no quiere decir que el alma no "tiene las obras y perfección de ella". En el estado hacia el cual viaja el alma, las virtudes estarán fuertes, constantes y perfectas. El dolor no será su motivo de hacer obras sino las hará de virtud perfecta(11).

Acerca de la pasión de esperanza, el alma, que ha entrado en la noche pasiva del sentido, todavía tiene muchos defectos. Sus gustos todavía son gustos sensibles; su posesión de Dios todavía precaria. Pero, llegando a la unión perfecta, no tendránada que desear, ya que estará satisfecha "en cuanto en esta vida puede". No tendrá "acerca del mundo . . . que esperar ni acerca de lo espiritual que desear", pues se verá y se sentirá "llena de las riquezas de Dios". Y su deseo de ver a Dios será, por consiguiente, sin pena(12).

Acerca de las afecciones del gozo, ciertamente cuando el alma llega a la noche pasiva del sentido, todo su gozo no está en Dios. ¿Cómo puede estar cuando el alma todavía goza de Dios más natural que sobrenaturalmente, confundiendo un gozo natural con un gozo sobrenatural? Su gozo todavía es de sí misma y no tanto de la voluntad de Dios. Sin embargo, el alma tiene que llegar a tal estado de perfección en su gozo, que estará tan llena de gozar en Dios, que ni se puede añadir o quitar de su gozo. No habrá gozo natural o sensible, que no se hará deleite de "las riquezas que ella tiene ya en sí", por su participación en la naturaleza divina y en sus operaciones. Y en los gozos y deleites que vienen al alma, el alma no se deleitará "tanto en ellas como en sí misma, porque tiene El en sí eminente bien sobre todas ellas"(13).

En lo que toca a la pasión de temor, el alma que no ha llegado todavía al estado perfecto del matrimonio espiritual, tiene muchos temores, algunos por parte de Dios y otros por parte del diablo. Los que le vienen por parte de Dios, le acontecen cuando el alma está para recibir algunas mercedes de El. Entonces sufre de "temor al espíritu, y pavor, y también encogimiento a la carne y sentido, por no tener ellos fortalecido y perfeccionado el natural y habituado a aquellas mercedes de Dios"(14). Esto pasa especialmente cuando el alma está entrando en el desposorio espiritual y experimenta un rapto. Aun antes de llegar a tan elevado estado, el alma tiene que sufrir los temores de su posible perdición en la noche pasiva del espíritu, para que si continúa en el camino espiritual, sea sólo por amor de Dios y no por amor desordenado de sí misma.

Los temores que vienen por parte del diablo son para inquietar al alma. Cuando el alma está recogida, gozando en sí misma de la suavidad de Dios, el diablo trata de impedir el bien del alma poniendo horror en el espíritu. Pero, ya que el alma está tan recogida en Dios y el diablo no puede llegar tan a lo interior, el diablo pone distracción y horror en los sentidos, "a ver si por este medio puede inquietar a la Esposa de su tálamo"(15). El diablo pone terror en el alma para que el alma no siga adelante.

La hebetudo mentis.--Desde la comisión delpecado original, la atención del hombre se puso en cosas sensibles: su mente era llevada del conocimiento de Dios al conocimiento puramentesensible. Adán, como dijimos antes(16), tenía un conocimiento de Dios mucho mejor y elevado que

el de sus hijos, los cuales sufren de los efectos del pecadooriginal. En su contemplación de Dios, Adán no tenía el estorbo y distracciones de desordenes sensibles. Cuando quería conocer otras cosas, llegaba a conocerlas con facilidad. Su entendimiento era en su estado de más eficiencia no sólo no estorbado por los movimientos sensuales en su contemplación de Dios, sino tampoco molestado en su contemplación racional de la realidad sensible. Sin embargo, con el pecado original el hombre quedó en un estado desordenado. Su entendimiento no podía alcanzar un conocimiento adecuado de las cosas sin mucho trabajo. Y, en lo que toca al conocimiento de Dios, ya que la atención del hombre se dirigió a lo sensible, el conocimiento de Dios llegó a ser mucho muy imperfecto. Las realidades para el hombre se hicieron las cosas sensibles a exclusión de Dios.

Ahora en el orden puramente natural, el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios por sus efectos con facilidad. Tampoco puede llegar a un buen conocimiento de Dios mediante sus efectos sobrenat- es en el alma, es decir, mediante los efectos de la gracia y las operaciones divinas que surgen de ella. Además, el hombre encerrado en sí por el pecado original y los pecados actuales, ni puede conocerse bien a sí mismo. Siempre sus propios apegos le ciegan a la verdad acerca de sí mismo. Y finalmente, el hombre llega al conocimiento de las esencias de las cosas sólo con mucho trabajo, equivocándose mucho y captándolas imperfectamente y sólo después de mucho tiempo. El progreso humano es relativamente lento.

Ahora bien, apliquemos lo dicho de la hebetudo mentis al alma en la noche pasiva del sentido. Tal hombre tiene un conocimiento más elevado de Dios que la mayoría de los hombres. Sin embargo, le falta mucho. Aunque la noche pasiva del sentido empezó con sequedad, una vez acostumbrada a su nueva experiencia, el alma empezó a sentir un nuevo placer. Como el alma estaba tan acostumbrada a placeres sensibles, este placer espiritual de origen sobrenatural se gozaba también de una manera sensible. Efectos sobrenaturales y de origen sobrenatural, debido a la imperfección del alma, se gozan y se conocen de un modo demasiado natural. El alma misma identifica tal placer, gozado de manera natural, con Dios. Así, su conocimiento de Dios todavía permanece en un plano bastante bajo y, con esto, su propio conocimiento de sí. El alma todavía tiene muchos defectos. La razón por la cual no puede quitárselos es por no conocerlos. Debido a la comunicación sobrenatural que goza, su opinión de sí misma es demasiado alta. Y ¿cómo puede ser de otro modo cuando el alma ha bajado a Dios a un plano natural? Dice San Juan lo siguiente de las almas que ya han estado mucho en la noche pasiva del sentido:

> Estos aprovechados todavía el trato y operaciones que tienen con Dios son muy bajas y muy naturales, a causa de no tener purificado e ilustrado eloro del espíritu, por lo cual todavía entienden de Dios como pequeñuelos, y hablan en Dios como pequeñuelos, y saben y sienten de Dios como pequeñuelos, . . . por no haber llegado a la perfección, que es la unión del alma con Dios; por la cual unión, ya como grandes, obran grandezas en su espíritu, siendo ya sus obras y potencias más divinas, como después se dirá(17).

Se ve que "todavía se quedan en el espíritu las manchas del hombre viejo, aunque a él no se le parece ni las echa de ver"(18). Sin un conocimiento adecuado de Dios, no hay conocimiento adecuado del estado

en que el alma se encuentra. Pero, ¿de dónde puede el alma ganar este conocimiento adecuado de Dios y de sí misma? Sólo mediante Dios mismo, sólo mediante la operación divina en el alma, por la cual elhombre puede comparar un objeto divino, el Verbo, con su propio estado moral. En tanto que Dios está esencialmente presente en el alma por la gracia, las operaciones divinas también están presentes. En tanto que por su participación de las operaciones divinas el alma conoce en ella, se halla implicado con este conocimiento el conocimiento del estado moral del alma. Las imperfecciones impiden la operación divina. En tanto que la impiden, se descubren. Pero mientras, el hombre, sin conocimiento adecuado de sí y de Dios, tiene que sufrir de la rudeza en sus acciones, la cual se contrae por el pecado.

Las imperfecciones actuales.--Además de estas imperfecciones habituales, el alma también sufre de algunas actuales, las cuales son un resultado de la noche pasiva del sentido. Como el alma halla "tan a manos llenas tantas comunicaciones y aprhensiones espirituales al sentido y espíritu", muchas veces el alma ve "visiones imaginarias y espirituales"(19), mediante las cuales el alma puede engañarse o ser engañada por el diablo. Dice San Juan lo siguiente de estas imperfecciones:

> Porque así hace el demonio a muchos creer visiones vanas y profecías falsas. Aquí en este puesto les procura hacer presumir que habla Dios y los santos con ellos, y creen muchas veces a su fantasía. Aquí los suele llenar el demonio de presunción y soberbia y, atraídos de la vanidad y arrogancia, dejan ser vistos en actos exteriores que parezcan de santidad, como son arrobamientos y otras apariencias(20).

Por medio de estas visiones, el alma puede perder el camino puro de la virtud y, una vez hecho esto, es dudoso que volverá a encontrarlo(21).

Junto con estas visiones, el placer espiritual de origen divino, que redunda en el sentido, puede causar "muchas debilitaciones y detrimentos y flaquezas de estómago, y en el espíritu, consiguientemente, fatigas". En tanto que estas comunicacionesno son puramente espirituales también acaecen "los arrobamientos y traspasos de coyuntamiento de huesos"(22). Podemos ver, por tanto, que a pesar de haber empezado a experimentar la participación de las divinas operaciones en la noche pasiva del sentido, el alma anda muy lejos de laperfección. Si antes no pudiéramos ver la necesidad de una purgación más fuerte, ya las razones de ella deben ser más o menos claras--el alma en su proceder con Dios es todavía demasiado humana y desordenada.

Preparación divina para la noche pasiva del espíritu.--No toda la noche pasiva del sentido es contemplación amorosa, aun después de las sequedades iniciales. Las almas que entrarán a la pasiva del espíritu son probadas por "graves trabajos y tentaciones sensitivas que duran mucho tiempo"(23). Algunas veces son probadas por "el ángel de Satanás", el espíritu de fornicación, azotando sus sentidos con fuertes tentaciones, algunas bien visibles en la imaginación. Estas tentaciones atribulan a las almas tanto que "a veces les es mayor pena que el morir"(24). Otras veces, les da a estas almas el espíritu de blasfemia, tan fuertemente "sugeridas en la imaginación, que casi se las hace pronunciar; que les es grave tormento"(25). Y otras veces les da el Spiritus vertiginis, llenándoles con muchos escrúpulos y perplejidades(26). Estos trabajos Dios manda para ejercitar y disponer a estas almas, fortaleciéndolas

para la noche terrible venidera y purgándolas de los gustos y consuelos sensibles, a los cuales todavía están aficionadas.

La noche pasiva del sentido.--Durante el período de transición de la noche activa del sentido a la pasiva, el alma experimentaba sequedad sensible y no podía meditar. Su sufrimiento principal no era tanto la sequedad que sentía, sino el temor de que no servía a Dios y que iba atrás. Una vez puesta en paz, quedándose a sólas, sin pensar en cosa particular, ni con deséos de pensar en ella, el alma empezaba a sentir esta refección de la contemplación infusa. Aprendía a quedarse en este estado con una atención amorosa en Dios. El estado y oración normales del alma eran de paz y amor. Cuando se ponía a rezar, una vez acostumbrada a la contemplación, sentía gran gozo. Las tentaciones que recibía en esta noche eran para purgar sus sentidos más, dejándoles secos en relación a susobjetos para acomodarlos mejor al espíritu. El conocimiento de sí que recibía a través de esta contemplación se daba amorosamente. El alma en esta noche del sentido no sentía pena ni tinieblas. Cierto que la experiencia contemplativa era oscura para el entendimiento; pero la atención del alma no se fijaba tanto en la noticia del entendimiento como en el afecto amoroso de su voluntad. Tal no será el caso en la noche pasiva del espíritu.

La noche pasiva del espíritu.--La entrada y la experiencia normal del alma en lanoche pasiva del espíritu no es una atención amorosa sobrenatural en Dios, sino una experiencia que le causa tiniebla y pena(27). La purgación no es tanto del sentido como del espíritu. No se trata únicamente de sentir sequedad sensible o de meramente tener los sentidos abofeteados con tentaciones interiores. La purgación es más íntima. Como dice Emeterio del S. Corazón, la negación de la noche pasiva del espíritu abarca a todo el hombre; la del sentido, sólo "la parte superficial y externa"(28).

Las razones de la tiniebla y pena.--El alma se purga por la Sabiduría Divina. El Hijo de Dios se comunica al entendimiento humano, todavía débil y todavía no acostumbrado a tan fuerte comunicación. Debido a la alteza de esta Sabiduría, le causa al alma tinieblas; y debido a la bajeza e impureza en la cual esta divinaluz embiste, le causa pena. La experiencia amorosa de la noche pasiva del sentido se reemplaza por la experiencia de tener su fuerza natural intelectiva vencida y privada(29).

El hecho de que en estos comienzos esta divina luz causa pena en el alma se ve claramente. Las operaciones divinas empiezan a embestir en la sustancia del alma, las opuestas se ponen en proceso de expelarse. La tiniebla no está sin relación a la pena. Y la tiniebla ha de durar "tanto cuanto sea menester para expelar y aniquilar el hábito que de mucho tiempo tiene en su manera de entender en sí formado, . . . Y así, por cuanto aquella fuerza que tenía de entender antes, es natural, de aquí se sigue que las tinieblas que aquí padece son profundas y horribles y muy penosas, porque, como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales"(30).

También hay otra razón para la pena que siente el alma. No sólo se relacionan como contrarias las operaciones divinas y las operaciones humanas, sino también la pureza y las excelencias de Dios se oponen al estado moral del alma. Y dice San Juan que "no pudiendo caber dos contrarios en el sujeto del alma, de necesidad hay de penar y padecer, siendo ella el sujeto en que contra sí se ejercitan estos dos con-

trarios, haciendo unos contra otros, por razón de la purgación que de las imperfecciones del alma por esta contemplación se hace"(31).

La pureza de la luz divina embiste en la impureza del alma. El alma, por consiguiente, siente su impureza y miseria, viendo claramente, aunque a oscuras, su estado miserable en comparación con Dios, y conociendo que ni es digna de Dios ni de criatura alguna. Se le da más pena porque piensa que "nunca lo será, y que ya se le acabaron sus bienes"(32). Le parece al alma que Dios le ha arrojado y que se ha hecho en contra de ella. Mediante esta divina luz, el alma ve claramente sus males y miserias y ve "claro cómo de suyo no podrá tener ya otra cosa"(33).

Además de sufrir del conocimiento de sí que se le da y que se siente por causa de esta divina luz de la contemplación, el alma también sufre de sus flaquezas naturales, morales y espirituales. El alma siente "como si estuviese debajo de alguna inmensa y oscura carga, y está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir"(34).

La tercera manera de pena que San Juan da, se debe a los dos extremos de lo divino y lo humano. Esta divina luz de la contemplación está embistiendo en el alma para renovarla, para hacerla completamente divina por participación. Todas sus aficiones habituales, todas las propiedades del hombre viejo con las cuales el alma está tan íntimamente unida que le son segunda naturaleza para ella--todas estas tienen que ser expelidas(35). El resultado de eso es que "el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la faz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel"(36). En esta pena, lo peor no es tanto que sienta que está deshaciéndose, sino que Dios le ha dejado y aborrecido y que ella es indigna de Dios no sólo ahora sino para siempre.

No sólo siente el alma este desamparo por parte de Dios sino tambien por parte de todas las criaturas y especialmente por sus amigos. No encuentra alivio en Dios, ni consuelo en las criaturas.

La cuarta manera de purgación que menciona San Juan se debe a otros contrarios que se enfrenta por esta noche de la contemplación. La majestad y grandeza de Dios se oponen a la extrema pobreza y miseria del alma. El alma, por esta razón, siente un vacío en bienes temporales, naturales y espirituales, "viéndose puesta en los males contrarios, conviene a saber: miserias de imperfecciones, sequedades y vacíos de las aprehensiones de las potencias y desamparo del espíritu en tiniebla"(37). La fuerza extrema de esta purgación sólo puede durar a ratos. Si el alma sentiría la íntima viveza de la purgación sin ser interpelada, "moriría muy en breves días"(38).

Otras aflicciones de la voluntad.--El alma, a veces recordando sus prosperidades pasadas, y ahora viéndose con tanta incertidumbre del remedio de sus males, ve que está ajena de sus bienes pasados y que no puede entrar en ellos(39). Y aunque en muchas maneras recibe noticia del bien que Dios está obrando en ella por medio de estas penas, no puede creerlo por ver sus miserias tan claramente. Por esta razón, el alma cree que otras personas no ven lo que ella ve, y no entienden su estado moral real. En lugar de recibir consuelo de lo que otras le dicen, el alma "antes recibe nuevo dolor"(40). Y dice San --

Juan en la Llama: "antes que este divino fuego de amor se introduzca y una en la substancia del alma por acabada y perfecta purgación y pureza, esta llama, que es el Espíritu Santo, está hiriendo en el alma, -- gastándole y consumiéndole las imperfecciones de sus malos hábitos"(41)

Las interpolaciones de alivios.--Aunque la purgación sea fuerte, de todos modos dura algunos años. La contemplación, sin embargo, no siempre embiste purgativa y esquivamente. Hay interpolaciones de - alivios en la cual la contemplación deja de embestir de manera purgativa, iluminando al alma en relación al progreso hecho y volviéndo a - ser amorosa. A veces, cuando el alma goza de estas interpolaciones, - cree que todo su mal ha acabado, "no echando de ver la raíz de imperfección e impureza que queda"(42). Pero, dice San Juan, que esto acaece las menos veces. La comunicación amorosa muy raras veces encubre completamente las imperfecciones o raices que todavía quedan. El alma usualmente siente que todavía le falta algo, que le queda un enemigo - sosegado adentro que volverá a vivir. "Cuando más segura está el alma y menos recata", dice, "vuelve a tragar y absorber al alma en otro grado peor y más duro y oscuro y lastimero que el pasado, el cual dura otra temporada por ventura más larga que la primera"(43). Viéndose metida una vez más en estas miserias, el alma vuelve a creer que todos - sus bienes han acabado y que Dios le ha arrojado para siempre. Aunque el alma sabe "bien que quiere a Dios y que daría mil vidas por El", esto no le da alivio. Cree que Dios no quiere a ella y "duélese de ver en sí causas por qué merezca ser desechada de quien ella tanto quiere y desea"(44).

Otras afliccionos del alma.--Las potencias y afecciones del alma en esta contemplación purgativa están impedidas; las almas no pueden rezar o asistir con atención a las cosas divinas ni a las cosas -- temporales. Debido al "interior recogimiento en que esta contemplación absorbe al alma", muchas veces también sufre de enajenamientos -- "y tan profundos olvidos en la memoria, que se le pasan muchos ratos - sin saber lo que hizo ni qué pensó, ni qué es lo que hace ni qué va a hacer, ni puede advertir aunque quiera, a nada de aquello en que está" (45).

Progreso en la noche: la inflamación de amor.--Hemos visto que el alma en la noche activa y pasiva del sentido se puso "con ansias, - en amores inflamada"(46). Aquí también, cuando el alma anda acercando el fin de la purgación de la noche pasiva del espíritu, se encuentra - con nuevas ansias de amor. Pero, antes de proceder, cabe distinguir - las varias inflamaciones que el alma ha experimentado hasta ahora. La inflamación de la noche activa del sentido era puramente natural. Un deseo, un gozo en las cosas sensibles de la religión; un deseo también para el gozo de operar como hombre, ordenadamente bajo el imperio de - la razón. Las primeras ansias tenían sus raices en la naturaleza humana misma y procedían de ella. En la noche pasiva del sentido estas ansias se negaron y se superaron por otras, las que el alma experimentó después de las primeras sequedades de la noche pasiva del sentido. Estas eran sobrenaturales en origen, pero recibidas en el alma según - su propia condición(47) y gozadas de manera demasiado natural en lugar de sobrenatural. Durante la noche pasiva del espíritu, la manera débil y humana de gozar la comunicación divina andaba quitándose. Y ahora, cuando la purgación va algo adelantada, "en medio de estos oscuros aprietos se siente herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino, en cierto sentimiento y barrunto de Dios, aunque sin entender

cosa particular"(48). De esta inflamación de la noche pasiva del espíritu, San Juan dice:

> Siéntese aquí el espíritu apasionado en amor mucho porque esta inflamación espiritual hace pasión de amor. Que, por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor. Va teniendo ya este amor algo de unión con Dios, y así participa algo de sus propiedades, las cuales se sujetan en ella pasivamente--, aunque el alma lo que aquí hace es dar el consentimiento; mas al calor y fuerza, y temple y pasión de amor, o inflamación, como aquí la llama el alma, sólo el amor de Dios que se va uniendo con ella se le pega(49).

Cuando tal inflamación acontece en el alma, emplea todas sus fuerzas en amar a Dios y ni quiere amar a otra cosa. No es hasta que el alma empiece a experimentar esta inflamación que, según San Juan, el alma "venga a cumplir de veras con el primer precepto, que no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor, dice: Amarás a tu Dios de todo corazón, y de toda su mente, de toda su alma, y de todas tus fuerzas (Deut. 6, 5)"(50). Bajo la influencia de esta inflamada herida, recibida pasivamente de Dios, el alma "en todas las cosas y pensamientos que en sí revuelve y en todos los negocios y casos que se le ofrecen ama de muchas maneras, y desea y padece en el deseo también a este modo, de muchas maneras, en todos los tiempos y lugares, no sosegando en cosa, sintiendo esta ansia en la inflamada herida"(51).

La recepción de esta inflamación de amor de ningún modo marca la terminación de los sufrimientos del alma. Al contrario, ahora todo le parece angosto, "no cabe en sí; no cabe en el cielo ni en la tierra, y llénase de dolores". El alma pena y padece "sin consuelo de cierta esperanza de alguna luz y bien espiritual". En lugar de mitigarse la purgación, el alma se purga más rápida y más íntimamente. Sufre a causa de las tinieblas que todavía experimenta en el entendimiento; y pena, porque agregado a estas tinieblas "espirituales en que se ve que con sus dudas y recelos la afligen", hay este "amor de Dios, que la inflama y estimula, que con su herida amorosa maravillosamente la atemoriza"(52). El sufrimiento del alma crece, "porque en el interior conoce una falta de un gran bién, que con nada se puede medir"(53).

Antes de experimentar la inflamación de amor en esta noche, -- Dios le daba un amor estimativo, el cual es tan grande que, como hemos visto, la pena principal que sufre el alma es de pensar que ha perdido a Dios y que Dios no le quiere. Si el alma de alguna manera podíera asegurarse que Dios no estaba enojado, y que todo lo que le pasaba en esta noche era para su bien, "no se le daría nada de todas aquellas -- penas, antes se holgaría sabiendo que de ello se sirve Dios". El amor de estimación que tenía el alma era tan grande, "aunque a oscuras, sin sentirlo olla, que no sólo eso, sino que holgaría de morir muchas veces por satisfacerlo"(54).

Hacia el desposorio espiritual.--La intensidad de los sufrimientos del alma todavía aumentan más. Esta vez, la causa no sólo es la inflamación de amor divino en la voluntad. Hasta ahora, el entendimiento todavía ha estado a oscuras. Pero, de vez en cuando Dios ahora hiere en el entendimiento con viva inteligencia de la divina esencia "con una serenidad y sencillez tan delgada y deleitable al sentido del

alma, que no se le puede poner nombre"(55). No hiere a la vez en la voluntad con la inflamación. Pero, de todos modos, los efectos en el alma son que se aumente su sed para la divina unión; y con éste, aumenta su dolor por la ausencia que todavía experimenta. Estimulando el sufrimiento del alma más, el fuego de amor divino a veces hiere en la voluntad, dejando el entendimiento a oscuras; a veces hiere en el entendimiento, dejando la voluntad seca(56). Y otras veces, dice San Juan "juntamente con inflamar la voluntad, hiere también, ilustrando la otra potencia del entendimiento con alguna noticia y lumbre divina tan sabrosa y delgadamente que alumbrada, digo, ayudada de la voluntad se afervora maravillosamente, ardiendo en ella (sin ella hacerse nada) ese divino fuego por causa de la viva inteligencia que se le da"(57). Este encendimiento de las dos potencias es ya el principio de la unión transformante que le espera. Con esto llegamos a los fines de la noche áspera de purgación. El amanecer está cerca. Dejemos, entonces, la discusión de la noche purgativa para empezar a hablar de su fin alcanzado. Pero, antes de tornar nuestra atención a esto, nos parece apto desarrollar el papel que las virtudes teologales han desempeñado en esta purgación.

La diferencia entre la noche pasiva del sentido y la del espíritu.--Una dificultad que puede surgir aquí es la siguiente: en tanto que las dos noches pasivas son noches de fe (debido a la contemplación la cual es una influencia de Dios en el alma por medio de las virtudes teologales), ¿por qué en la noche pasiva del sentido, esta contemplación es amorosa, y en la pasiva del espíritu causa tiniebla y sufrimiento? Para contestar a esta pregunta, debemos decir que la contemplación de la noche del sentido no era tan fuerte como la de la noche del espíritu. San Juan describe la contemplación de la primera noche como una "influencia secreta, pacífica y amorosa de Dios"(58). La contemplación de la segunda noche, sin embargo, es una comunicación más fuerte. Describiendo la comunicación que en la noche del espíritu se da, San Juan dice que "esta pena en el alma a causa de su impureza, es inmensa cuando de veras (subrayado es nuestro) es embestida de esta divina luz"(59). En otro lugar, dice que "cuando esta contemplación purgativa aprieta, sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios, y castigada y arrojada, e indigna de El, y que está enojado; que todo se siente aquí, y más, que le parece que ya es para siempre"(60): El verbo "apretar" otra vez da la significación de una comunicación fuerte.

Cuando hablaba San Juan de las interpolaciones de alivios, una vez más nos dió una indicación de cómo se distingue la contemplación de la noche pasiva del sentido de la del espíritu. Dijo de la purgación que "son interpolados los ratos en que se siente su íntima viveza (61)". Y dijo también que los alivios se sienten "cuando deja de embestir la contemplación tan fuertemente"(62). La contemplación de la segunda noche, por tanto, es una comunicación más fuerte que en la primera.

La noche del sentido no era tanto para preparar al alma a la divina unión sino su fin inmediato era que la parte sensitiva del alma, "atraída y saboreada del espiritual gusto. . . que del espíritu le manaba, se aunase y acomodase en uno con el espíritu. . . para que así ellos. . . juntos estén dispuestos para sufrir la áspera y dura purgación del espíritu que les espera"(63). La noche pasiva del sentido --

"más se puede y debe llamar cierta reformación y enfrenamiento del apetito, que purgación"(64). Existe cierto equilibro entre la fuerza de la contemplación recibida y la capacidad del alma que la recibe. Cuando uno pone su mano en agua tibia, se siente la diferencia de temperatura. No se da cuenta del dolor; al contrario, usualmente recibo una sensación agradable. Así es en la noche pasiva del sentido. El alma, por su participación de la naturaleza divina, tiene una capacidad para recibir las influencias de las divinas operaciones. Para disponer al alma para una comunicación más intensa, es preciso darle una contemplación de poca intensidad. Cuando la mano se acostumbre a estar en agua tibia, elevar la temperatura del agua no le causa tanto dolor como poner la mano en el agua caliente sin la preparación anterior. La contemplación de la noche pasiva del sentido, por tanto no es una comunicación intensa. Cierto equilibrio se establece entre la comunicación dada y la capacidad receptiva inmedita infundida en el alma. Como la mano en agua tibia, la experiencia es de gozo y no de pena.

Sin embargo, en la noche pasiva del espíritu, la intensidad de la comunicación aumenta. Debido al embestimiento, no se da cuenta el alma del amor que sentía antes. Mejor se da cuenta de la diferencia entre su capacidad y condición y la luz que recibe. Esto es lo que le causa pena y tinieblas. Cuando Dios permita que el alma llegue a otro estado de equilibrio como en las interpolaciones de alivios, entonces el alma una vez más no se da cuenta de la diferencia que existe entre ella y la luz de la contemplación, sino del equilibrio, de suerte que su atención no se concentra en su estado en comparación con Dios, sino en el amor comunicado por El.

Podemos usar otra analogía para tratar de entender la diferencia entre la contemplación de las dos noches pasivas. San Juan menciona el ojo(65). Cuando el ojo está enfermo, la luz del día le causa pena. Una luz proporcionada a su fuerza, sin embargo, le deja funcionando bien según su condición. Así con la contemplación de las dos noches En la primera, el alma es como el ojo enfermo y la contemplación que recibe es débil y proporcionada a su condición. El alma en este estado se da cuenta del amor y gozo y no de la pena. Pero, cuando esta misma luz se aumente en fuerza, le causa pena y tinieblas; se da cuenta de su propio estado en comparación a la luz recibida.

Hay otro problema que puede surgir aquí. Cuando está adelantada la noche del espíritu y el alma ha sido purgada de algunos de sus defectos, puede parecer que en lugar de pasar más tiempo en la purgación iluminativa y en lugar de sufrir más que antes, el alma debe contínuamente estar sufriendo menos y pasando menos tiempo en esta contemplación purgativa. Sin embargo, esta noción no es correcta. Es cierto que existen menos imperfecciones que anteriormente. Pero, en tanto que el alma tiene menos imperfecciones, existe menos estorbo a la operación divina. Cuando empiece a embestir la contemplación purgativa de nuevo, el conocimiento de Dios será mayor con un correspondiente mayor conocimiento de sí. El contraste de los dos contrarios es mayor que antes. Por lo tanto, causará al alma más pena. Según el grado de perfección que tiene, es la claridad oscura con que conoce a Dios y a sí misma. En lugar de ser menos esquiva, la contemplación cada vez se pone más esquiva, hasta que se quiten todas las imperfecciones. Y la contemplación purgativa dura más tiempo, porque el alma ya ha cobrado algunas fuerzas mediante sus sufrimientos anteriores. Puede aguantar más; y así, la purgación se hace más contínua para acabarse en menos -

tiempo(66).

La influencia divina en sólo una potencia.--Todavía hay otro problema. Este surge de la descripción que San Juan ha dado de la influencia divina en las facultades. Nos ha dicho que a veces Dios hiere en la voluntad con la inflamación, dejando el entendimiento a oscuras; otras veces, hiere sólo en el entendimiento, dándole noticia clara, la voluntad quedando a secas(67). En estos casos puede parecer que hay comunicación a solo una potencia, y así parecen ser las interpretaciones de Crisógono y Teófilo de la Virgen del Carmen(68). Sin embargo, sobre este punto concordamos con Emeterio del S. Corazón, quien afirma que en la contemplación siempre se da conocimiento y amor juntos, "aunque la experiencia que la acompaña puede tomar un matiz más o menos afectivo o intelectual"(69). El razonamiento para nuestra posición estriba en la naturaleza de las virtudes teologales. Hemos visto que no se comunica la caridad sin una comunicación de la fe y esperanza(70); cuando se aumenta una, se aumentan las otras(71). Por tanto, aun cuando la comunicación divina sólo se siente en una de las facultades, se da a las dos. Si esto es cierto, ¿cómo se explica?

La misma explicación que usamos para explicar la diferencia entre la contemplación de la noche del sentido y la noche del espíritu nos sirve aquí. Cuando el alma ya anda algo purgada y en un momento cuando la contemplación no embistó con tanta fuerza, el alma experimenta las inflamaciones en la voluntad, el entendimiento quedándose a oscuras. Cuando la luz de la contemplación embistó con fuerza, el alma se da cuenta de la noticia en el entendimiento, la voluntad quedándose seca. Y cuando la purgación anda aun más adelantada, de vez en cuando el alma gozará de la comunicación en las dos potencias.

La cura divina del alma.--De ningúna manera considera San Juan que el alma se cura de sus imperfecciones por la recepción de la gracia santificante y la práctica de la ley natural. El alma por sí misma, por su modo humano de obrar, no puede purificarse cumplidamente. Para esto, son necesarias las purgaciones pasivas. La purgación del alma debe entenderse en relación con el orden doble que existía en las acciones de Adán: los sentidos obedecían la razón y la razón a Dios. La razón no puede obedecer directamente a Dios y conformarse con una regla divina, sin la comunicación de esta regla por la experiencia mística. Sin la perfecta conformidad de la razón a la regla divina, siempre existirá algún desorden de los apetitos sensitivos con ella.

San Juan es bién explícito en su afirmación de que por la oscura y seca purgación de la contemplación, el alma se cura de sus imperfecciones(72). "Por más que el alma se ayude, dice, "no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella como y de la manera que habemos" dicho(73). No es por las fuerzas humanas que el hombre se pone en conformidad con la regla divina, no importa cuantas gracias actuales ordinarias reciba. El hombre sólo se pone en conformidad con la regla divina por recibir tal regla en su entendimiento mediante la contemplación infusa y por consentir a la operación de Dios en su alma. La concepción de San Juan sobre la curación efectuada por la naturaleza divina no hace violencia a sus principios teológicos y filosóficos. Pero la afirmación de que el hombre por sus propias fuerzas puede volver el orden doble en sus acciones, que el hombre sin la contemplación,

pero por la práctica de las virtudes, puede alcanzar la santidad--esto es nada más que un nuevo pelagianismo disfrazado bajo "gracias actuales". Es por la contemplación infusa que Dios anda "medicinando y curando al alma en sus muchas enfermedades para darle salud"(74). Sin embargo, si el hombre no hace lo que le toca en las noches activas, -- Dios no hará su parte mediante las noches pasivas(75).

El papel de la virtud teologal de la fe en la purgación.--En el cuarto capítulo de esta tesis, vimos que la fe, además de significar el asentimiento del entendimiento provocado por el Espíritu Santo mediante su presencia en la voluntad, puede entenderse por parte del objeto comunicado y por parte de la lumbre que lo comunica. El objeto de la fe que el alma experimenta a oscuras es la Sabiduría Divina o el Hijo de Dios en su naturaleza divina. La única lumbre proporcionada para comunicar este objeto es la lumbre que se llama Dios Padre. Sin embargo, a nuestro parecer, la luz de la contemplación puede aplicarse tanto a la lumbre comunicando al objeto como al objeto comunicado. La lumbre comunicando el objeto es luz por analogía con el sentido de la vista. Mediante la luz sensible podemos ver objetos sensibles. Y cuando se trata de ideas entendidas, éstas también pueden dar luz o entendimiento acerca de otras cosas. En los dos sentidos, el de la lumbre comunicando el objeto, y el del objeto comunicado, la luz de la -- contemplación sobrepasa la capacidad natural del hombre. Y por parte de las dos personas de la Trinidad aquí mencionadas, procede la tiniebla y purgación de la fe(76).

El Padre tiene un papel de importancia en la purgación. En -- tanto que el alma participa en la naturaleza divina, participa en la lumbre generativa del Padre. Pero el Verbo engendrado no sale de la naturaleza divina. El Padre engendra al Hijo en su propio seno(77). Por la participación del alma en la naturaleza divina (la gracia santificante), el alma recibe la capacidad inmediata para la recepción del verbo divino en su entendimiento. Tal capacidad se infunde con la gracia; no es natural al hombre. El papel del Padre es dar al alma la -- capacidad de recibir a su Hijo y de comunicárselo a ella. Por esta -- lumbre del Padre, la lumbre natural del alma se vence, causando tinieblas. Y por esta lumbre que ilumina al alma, ella se da cuenta de su propia condición moral en comparación con la naturaleza divina.

Sin embargo, de las muchas referencias de San Juan, el papel del Hijo, en relación a las tinieblas del entendimiento y la pena que resulta del conocimiento de sí, parece lo más importante. En muchos lugares, San Juan dice que es la sabiduría divina la que purga al alma(78). Esto no excluye de modo alguno al Padre ni al Espíritu Santo. Pero en el conocimiento de sí dado al alma, el Hijo tiene el papel de más importancia. Es el objeto comunicado por la lumbre del Padre el que realmente vence el poder natural humano. La lumbre del Padre siempre engendra a su Hijo; pero a menos que se comunique el Hijo al alma, el alma no se dará cuenta ni de su incapacidad ni de su condición moral y natural en comparación con la divina naturaleza. El ojo es proporcionado a la luz sensible. Cuando esta luz le comunica un objeto sensible, causa el dolor o gozo según el estado del ojo. El alma en su entendimiento tiene infundida la capacidad para recibir un objeto sobrenatural. Cuando la lumbre sobrenatural le comunica este objeto, entonces se da cuenta de su estado interior. El objeto sobrenatural, el Verbo, se recibe en la entendimiento. Pero, en tanto que el alma es simple, sin partes físicas, cuando el alma recibe la comunicación -

divina, se siente también en la substnacia del alma por el "contacto" entre ella y Dios que existe por la gracia infundida y se siente también en la voluntad. Las imperfecciones del hombre, puestas al ojo del alma por la mayor intensidad de la luz comunicada, "la tienen impedida que no goce de esta sabrosa contemplación"(79). En tanto que el alma recibe este embestimiento en y a través de su propio ser, recibe a la vez no sólo un conocimiento oscuro del Verbo, sino también un conocimiento de sí misma. Pero, aunque es por el Hijo principalmente que el alma recibe este conocimiento de sí, etc., se debe también a la constante acción generativa del Padre, y de la constante acción del Espíritu Santo en la voluntad, trayendo al entendimiento a esta comunicación. Por la acción de la contemplación infusa, el alma se purga de las ignorancias de sí misma y de Dios(80).

Problema sobre la capacidad sobrenatural infundida en el entendimiento.--Hemos dicho que con la infusión de la gracia santificante, el alma recibe la capacidad de conocer al Hijo. Pero, la dificultad siguiente puede surgir: Si tiene la capacidad de recibir conocimiento del Hijo, entonces ¿por qué viene la contemplación como conocimiento oscuro en lugar de conocimiento completo? A esta dificultad podemos contestar de la manera siguiente. Un niño recién nacido tiene la capacidad de conocer las ciencias matemáticas y la filosofía. Sin embargo, aunque la capacidad esté presente, es preciso que se desarrolle. Los primeros contactos del niño con la filosofía, aunque tenga la capacidad, llegarán como tinieblas en su entendimiento porque no la ha desarrollado. Dice San Juan que la contemplación causa tinieblas sólo en el alma que "aun no está ilustrada totalmente"(81). La contemplación infusa es rayo de tiniebla "para el alma no ilustrada y purgada"(82). Y dice que la tiniebla durará tanto tiempo "cuanto sea menester para expeler y aniquilar el hábito que de mucho tiempo tiene en su manera de entender en sí formado"(83).

Otro efecto de la contemplación oscura de la fe.--San Juan dice que "tanto más sencilla y pura embiste esta contemplación en el alma, tanto más la oscurece, vacía y aniquila acerca de sus aprehensiones y afecciones particulares, así de cosas de arriba como de abajo" (84). Cuanto más fuerte es la operación divina en el alma por la virtud teologal de la fe, tanto más se vacía de sus propias actividades naturales. Una vez ya vacías, los poderes pueden conocer mejor que antes:

> Donde, por ser esta luz espiritual tan sencilla, pura y general, no afectada ni particularizada a ningún particular inteligible, natural ni divino--pues acerca de todas estas aprehensiones tiene las potencias del alma vacías y aniquiladas--, de aquí es que con grande generosidad y facilidad conoce y penetra el alma cualquiera cosa de arriba o de abajo que se ofrece(85).

Así, "cuando se ofrece alguna cosa que entender, espiritual de perfección o de imperfección--por mínimo átomo que sea, o juicio de lo que es falso o verdadero--, luego lo ve y entiende mucho más claramente que antes que estuviese en estas oscuridades"(86). La contemplación aumenta el poder del hombre de conocer otras cosas además de Dios. Mediante la contemplación, Dios es conocido y entendido, aunque a oscuras. Y, a la vez mediante la luz de la fe, se pone en claro también el estado del alma en comparación con Dios.

Sin embargo, otras cosas pueden presentarse, entre ellas "el conocimiento de la verdad de las cosas en sí y el de los hechos y casos que acaecen entre los hombres"(87). No se trata sólo de gracias gratis datae que pueden encontrarse en pecadores tanto como en Santos. San Juan habla de "las personas perfectas o las que ya van aprovechando en perfección". Estas "muy ordinariamente suelen tener ilustración y noticia de las cosas presentes o ausentes; lo cual conocen por el espíritu que tienen ya ilustrado y purgado(88)". Además de este conocimiento que se le comunica por la luz de la contemplación, San Juan dice que "acaecerá que, estando la persona descuidada y remota, se le ponderá en el espíritu la inteligencia viva de lo que oye o lee, mucho más claro que la palabra suena; y, a voces, aunque no entienda las palabras si son de latín o no lo sabe, se le representa la noticia de ellas aunque no las entienda"(89). La razón, por supuesto, es que el que obra aquí no es el alma sino Dios en el alma. Sin embargo, aquí en el entendimiento de estas cosas de abajo, el diablo puede meter la mano por sugestión, como ya hemos visto(90).

El papel del Espíritu Santo en la purgación.--En la Llama de amor viva, San Juan describe la purgación como "la operación del Espíritu Santo, en la cual la dispone para la divina unión y transformación substancial en Dios por amor". Y dice San Juan en esta misma obra que es el Espíritu Santo que "está hiriendo en el alma, gastándole y consumiéndole las imperfecciones de sus malos hábitos(90)". En el décimo capítulo de la Noche pasiva del espíritu, San Juan explica la purgación por la comparación con la llama material que entra en la madera. La llama material representa el "divino fuego de amor de contemplación"(91). De esto, vimos que no sólo el Padre y el Hijo desempeñan papeles importantes en la purgación del alma, sino también el Espíritu Santo.

Vimos en el cuarto capítulo de esta tesis que todas las operaciones de las virtudes teologales dependen de la operación de la caridad. El hombre se mueve por su voluntad; y Dios le mueve a través de esta misma voluntad. El movimiento sobrenatural de Dios en la voluntad del alma es el Espíritu Santo. La influencia del Espíritu Santo en la voluntad humana lleva al hombre a la experiencia mística del Hijo; y es la acción contínua del Espíritu Santo, con el consentimiento del alma, que la mantiene en esta experiencia. Se ve que el Espíritu Santo, tanto como el Padre y el Hijo, tiene un papel de suma importancia en la purgación del alma.

La virtud teologal de la esperanza y la noche pasiva del espíritu.--En algunos lugares de su obra, San Juan afirma que la memoria (92) y no la voluntad es el sujeto de la virtud teologal de la esperanza. Por esta razón, Crisógono expresamente dice que San Juan se aparta de Santo Tomás sobre este punto y que no hay manera de reducir esta doctrina sanjuanista a la tomista(93). La interpretación de Sansón está de acuerdo con la de Crisógono(94). Sin embargo, Efrén de la Madre de Dios afirma que la doctrina sanjuanista sobre la esperanza fácilmente se acomoda a la tomista(95). Con él concordamos.

Para San Juan, "lo que se espera es de lo que no se posee"(96). Pero, en su discusión de la esperanza una posible contradicción salta a la vista. Afirma que la esperanza como virtud teologal está en la memoria(97). Pero, a la vez, habla de la esperanza como pasión o afección de la voluntad(98). ¿Qué relación existe entre la esperanza que

pertenece a la memoria y la que es afección de la voluntad?.

Como el lector recordará, San Juan sostiene que hay cuatro pasiones de la voluntad--gozo, esperanza, dolor y temor(99). En el orden natural, la memoria guarda relación íntima con estas afecciones. - San Juan afirma que mediante ella los apetitos se engendran(100) y son las mismas pasiones atribuidas a la voluntad(101). Por tanto, existe una relación causa-efecto entre la memoria y estas afecciones.

Que la memoria engrndra amor en la voluntad y, por tanto, las otras afecciones también se ve claramente en la doctrina general de -- San Juan sobre la memoria. En la Subida, hablando de las aprehensiones de origen sobrenatural, permite que el alma las recuerde cuando -- causan en ella amor y levantamiento de la mente a Dios(102). En el orden natural, por tanto, la esperanza como afección pertenece a la voluntad: es ella da que espera. La esperanza puede aplicarse analógicamente a la memoria en cuanto es causa de esta afección en la voluntad.

Una vez establecido que en el orden natural la voluntad es la que espera y no la memoria, y que la memoria causa la esperanza en la voluntad, nos toca tratar de aclarar la manera en que la virtud teologal puede considerarse en la voluntad. Hemos visto que la operación - de todas las virtudes teologales depende de la de la caridad. En lo - que se refiere a un acto de fe, la presencia del Espíritu Santo en la voluntad la mueve y el entendimiento al objeto divino de un modo proporcionado con su ser. Sin este movimiento divino, no podría existir un acto de la fe teologal. Se aplica lo mismo a la esperanza. En esta vida, Dios no se posee según la plenitud de la otra: no se posee según todo el mérito del alma, ya que la libre aceptación de un acto de caridad merece otro de más intensidad. Por tanto, en esta vida el deseo infuso del alma para Dios no puede ser simplemente un acto de caridad. Es un deseo, un amor divino, para un objeto todavía no poseído y, por esta razón, necesariamente toma la forma también de la esperanza teologal. En el orden sobrenatural, la esperanza no depende directamente de la memoria. Pero, esta facultad puede servir de impedimento a la virtud teologal mediante la posibilidad de engendrar en la voluntad una esperanza contraria. La esperanza teologal no depende de la - memoria ni del entendimiento sino de la presencia del Espíritu Santo en la voluntad y la libre aceptación de su influencia por el alma. La -- virtud teologal de la esperanza, por tanto, depende de la infusión de los actos de caridad. Que San Juan atribuye la esperanza teologal a - la voluntad y no sólo a la memoria se ve en la Noche. En esta obra compara la virtud teologal con la esperanza que es afección de la voluntad(103). Una comparación parecida se encuentra también en el Cántico (104).

Cualquier virtud teologal, sin embargo, tiene dos funciones -- íntimamente relacionadas, la de unir al alma con Dios mediante una comunicación divina y la de apartar la facultad que le corresponde de todo lo que no es Dios. En lo que se refiere a la comunicación, la esperanza es en la voluntad y no en la memoria. Pero en lo referente al vacío causado por la comunicación, la esperanza puede aplicarse analogamente a la memoria. Significa que el vacío es efecto de la comunicación.

En el orden natural se ve que aunque la memoria engendra ape--

titos en la voluntad, el apetito en la voluntad a su vez puede afectar a la memoria. Cuanto más fuerte el deseo, tanto más se abstrae la memoria de otras noticias. En el orden sobrenatural, podemos aplicar el mismo principio. Cuanto más fuerte la comunicación de contemplación, tanto, más vacía queda la memoria. La esperanza puede aplicarse análogamente por tanto, a la memoria en tanto que el vacío que se causa se debe a la comunicación en la voluntad.

Para que no parezca que estamos contradiciendo afirmaciones anteriores, es menester hablar del acto de vaciar. Esto puede ser activo por parte del alma o pasivamente afectado por Dios. Sólo lo pasivo es proporcionado al ser divino y es efecto de la operación divina. La negación activa sólo dispone para la operación pasiva, y sólo puede llamarse operación de virtud teologal de una manera analógica y no proporcionada a la significación estricta. Cierto que la negación pasiva también es esperanza en un sentido análogo. Pero significa efecto divino de la esperanza; y por tanto, es proporcionado a la virtud teologal. La negación activa, por otra parte, se dice esperanza en tanto que dispone para sus actos. Y en tanto que esta disposición es un acto de modo humano, no tiene proporción con los actos de la virtud teologal (105).

Ahora bien, ¿cómo funciona esta virtud teologal durante la purgación pasiva? San Juan nos ha dicho varias veces que el dolor que más aflije al alma, es de pensar y creer que ya todos sus bienes están acabados, que Dios la ha arrojado y que anda perdida y siempre andará. Esto puede parecer una descripción de la pérdida de la esperanza interpretada, y así Fenelon y los quietistas lo han interpretado (106). Pero, antes de explicar lo que se halla implicado en este caso, es preciso hacer otras distinciones referentes a la esperanza en general.

La esperanza es un deseo de poseer algo que no se posee. Para tener esta esperanza se supone que existe la posibilidad de la posesión o la creencia en su posibilidad. Si la creencia en la posibilidad no existe, se pierde el deseo y, por tanto, la esperanza. Se ve que la esperanza entraña dos aspectos, el deseo de poseer y la posibilidad de poseer. Pero, es preciso considerar el caso de la posibilidad bajo dos aspectos; lo naturalmente posible y lo sobrenaturalmente posible. En la noche del espíritu, debido a la intuición clara de sus miserias, el alma cree que todo está acabado, que no puede salvarse y que nunca podrá. Sin embargo, la posibilidad que se niega aquí no es la posibilidad sobrenatural sino la natural, la que forzosamente tiene que negarse para no servir de impedimiento a la unión. El alma ve su propia incapacidad de superar su condición presente. Por esta razón, con la pérdida de la posibilidad natural de alcanzar a Dios, se pierde la esperanza natural, la cual se confunde con la de la virtud teologal por Fénelon, Bossuet, Garrigou-Lagrange, Jiménez Duque y todos los autores que sostienen un modo humano de obrar de las virtudes teologales (107). Pero de ningún modo se pierde la posibilidad sobrenatural y el deseo resultante de esta posibilidad.

La purgación del alma en esta noche es una purgación en fe. Sin embargo, esto no quiere decir que las otras virtudes teologales no obran. Mediante la intuición de sus miserias en comparación con el estado de Dios, comunicado por la fe, el alma pierde la esperanza natural de su salvación. Pero, esta misma comunicación de la fe se debe a la presencia del Espíritu Santo en la voluntad como a su causa; es decir se debe a la caridad infusa. En tanto que el Espíritu Santo está en

la voluntad, en un sentido impeliéndola a Dios como a un objeto todavía no completamente poseído, la posibilidad y deseo sobrenaturales de alcanzar a Dios están presentes. El alma pierde su esperanza natural, lo que es necesario para unirse con Dios, pero de ninguna manera pierde la esperanza sobrenatural o teologal, la que no debe su origen a sus facultades sino a la moción sobrenatural de Dios en la voluntad y la libre aceptación de ella por el alma.

Hemos dicho que es preciso que se pierda la esperanza natural. Queremos ahora clarificar esta expresión. "Esperanza natural" puede tener diferentes sentidos; es decir, una esperanza natural para cosas del mundo, una para Dios que surge de concebirlo de un modo humano finito, y una que entraña la posibilidad de alcanzarlo mediante fuerzas finitas y naturales. En todos estos sentidos, la esperanza natural tiene que negarse. El primero, por ser para objetos contrarios a Dios. El segundo, por la misma razón; es decir, que un Dios concebido de modo finito no tiene proporción con Dios infinito. Y el tercero tiene que negarse por la simple razón que el hombre por su propia naturaleza no puede hacer nada en el orden sobrenatural.

El problema de la esperanza en la noche pasiva del espíritu entraña el del amor puro, el cual había atraído la atención de la francia del siglo XVII. Nos llevará demasiado lejos de nuestro tema discutir este problema en detalle. Por esta razón, sólo lo usamos para aclarar nuestra misma interpretación de la esperanza. Fenelon, basándose en las obras de San Juan de la Cruz, sostenía que en las últimas pruebas, el alma "puede ser invencibleménte persuadida de una persuación reflexiva. . . que ella es justamente maldecida por Dios"(108). Sostenía que " en este estado el alma pierde toda esperanza de su propia interés; pero nunca pierde. . . la esperanza perfecta, que es el deseo desinteresado de las promesas"(109). Bossuet condenó estas proposiciones, sosteniendo que "ellas autorizan la desesperanza"(110). Abstrayendo de la necesidad de clarificar la significación de todas las expresiones empleadas, y abstrayendo de la necesidad de hacer muchas distinciones esclarecedoras, nos limitamos a decir lo siguiente. A nuestro parecer Fénelon tuvo razón en firmar que es preciso que la esperanza interesada se niegue, sin embargo, no tuvo razón en confundirla con la de la virtud teologal ni en suponer que todo amor interesado es desordenado. Si el alma va a llegar a la divina unión, es preciso que todo desorden se purifique de su amor y es menester que el alma vea claramente su incapacidad natural de purificarse y de obrar en el orden sobrenatural. Pero, por la presencia de la caridad infusa en la voluntad, el alma sobrenatural y ordenadamente desea a Dios y desea su posesión. Por otra parte, Bossuet, desde el punto de vista sanjuanista se equivocó en considerar la contemplación como una gracia gratis data (111) y no necesaria ni para la salvación ni para la santificación. Bossuet se equivocó por suponer que la purificación que entraña la obediencia de la razón a Dios podía efectuarse por el modo humano finito. Tuvo razon en sostener quela esperanza interesada(implícitamente suponiendo que era ordenada) no ha de negarse. Pero, se equivocó en suponer que puede existir un amor interesado y ordenado después del pecado original sin las purgaciones pasivas. Y se equivocó tambien en suponer que la negacion de la esperanza natural, como la hemos descrito, conduce a la desesperación.

(1) JU-N, II, III, 1.
(2) El alma no llega al olvido de sí misma hasta bastante tarde en la vida espiritual. Véanse y compárense el tratamiento dado aquí con lo siguiente que trata del matrimonio espiritual: JU-CB, XXIX, 8 y 10; LI, I, 32.
(3) JU-N, II, II, 2.
(4) JU-CA, XXIX-XXX, 1; CB, XX-XXI, 4; CB, XXVII, 7.
(5) JU-CA, XXIX-XXX, 3, 4; CB, XX-XXI, 6, 7.
(6) JU-CA, XXIX-XXX, 4; CB, XX-XXI, 7.
(7) JU-CB, XXVII, 7.
(8) JU-CA, XXIX-XXX, 2; CB, XX-XXI, 5.
(9) JU-CA, XVII, 13; CB, XXVI, 18.
(10) JU-CA, XXIX-XXX, 5; CB, XX-XXI, 8.
(11) JU-CA, XXIX-XXX, 7; CB, XX-XXI, 10a.
(12) JU-CA, XXIX-XXX, 8; CB, XX-XXI, 11b.
(13) JU-CA, XXIX-XXX, 8, CB, XX-XXI, 11c-12.
(14) JU-CA, XXIX-XXX, 6; CB, XX-XXI, 9.
(15) JU-CA, XXIX-XXX, 6; CB, XX-XXI, 9.
(16) Capítulo I, de esta tesis.
(17) JU-N, II, III, 3.
(18) JU-N, II, II, 1.
(19) JU-N, II, II, 3.
(20) JU-N, II, II, 3.
(21) Ibid.
(22) JU-N, II, I, 2.
(23) JU-N, I, XIV, 1.
(24) Ibid.
(25) Ibid., 2.
(26) Ibid., 3.
(27) JU-N, II, V, 2.
(28) EM-NA, 201-202. Véase también TE-ES, 362-363.
(29) JU-N, II, V, 3. Véanse AQ-2-2, 2, 3 ad 3; 5, 1 ad 2; 7, 2 ad 3
(30) JU-N, II, IX, 3.
(31) JU-N, V, 4. Véanse LI, I, 20-25; CA, XXXVIII, 3; XXXIX, 4.
(32) JU-N, II, V, 5.
(33) Ibid.
(34) Ibid., 6.
(35) JU-N, II, VI, 5.
(36) Ibid., 6.
(37) Ibid., 4.
(38) Ibid., 6.
(39) JU-N, II, VII, 1.
(40) Ibid., 3.
(41) JU-LI, I, 19.
(42) JU-N, II, VII, 5.
(43) JU-N, II, VII, 6.
(44) Ibid., 7.
(45) JU-N, II, VIII, 1-2.
(46) JU-S, I, XIV; N, I, XI.
(47) JU-N, II, III, 1.
(48) JU-N, II, XI, 1. Santo Tomás usa la definición de creer siguiente: "cum assensione cogitare", y la explica como "motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis", lo que nos parece implicar el progreso en el camino de la fe. Véanse AQ-ST, 2-2,

2, 1c; DV, 14, 1. El progreso y desarrollo en la fe también se encuentra en AQ-ST, 2-2, 2, 3c; DV, 14, 10; CG, 1, 5; 3, 118, 152.

(49) JU-N, II, XI, 2.
(50) Ibid., 4.
(51) Ibid., 6.
(52) Ibid.
(53) JU-N, II, XIII, 4.
(54) Ibid., 5.
(55) Ibid., 1.
(56) JU-N, XII, 7.
(57) Ibid., 5.
(58) JU-N, I, X, 6.
(59) JU-N, II, V, 5.
(60) JU-N, II, VI, 2.
(61) Ibid., 6.
(62) JU-N, X, 6.
(63) JU-N, II, III, 1.
(64) Ibid.
(65) Ibid., II, V, 3.
(66) JU-N, II, X, 7.
(67) JU-N, II, XII, 5; XIII, 1.
(68) Véanse CR-SA, 268; TE-ES, 406-410. Es preciso notar que en el caso de Teófilo el problema puede ser meramente terminológico.
(69) EM-NA, 201-202.
(70) Capítulo IV de esta tesis.
(71) JU-S, II, XXIV, 8.
(72) JU-N, II, XI, 2.
(73) JU-N, I, III, 3.
(74) JU-LI, I, 21.
(75) Véase JU-N, II, XVI, 14.
(76) Véase JU-N, II, XXI, 5.
(77) JU-CA, I, 2; CB, I, 3.
(78) Véanse JU-II, V, 2; XVII, 7, 8, 11; XXI, 11; OX, 1; X, 4; -- XII, 3; S, II, XVI, 7; XXIX; CA, XXXVI, 1; CB, XXXVIIm, 2; CB, XXXVI, 3.
(79) JU-N, II, VI, 3.
(80) Para más comprobación de que la pena sigue del conocimiento de sí obtenido por la comunicación en fe, veánse JU-N, II, V, 5; VIII 4. Que la fe purifica y cura al alma también se encuentra en Santo -- Tomás. Véanse AQ-ST, 2-2, 7, 2c, ad 2; 8c, 7c; DV, 28, 1 ad 6.
(81) JU-N, II, V, 3.
(82) Ibid.
(83) JU-N, II, IX, 3.
(84) JU-N, II, VIII, 2. Véase también JU-CA, XVII, 12; CB, XXVI, 17.
(85) JU-N, II, XIII, 5. Véase también N, II, VIII, 4.
(86) JU-N, II, VIII, 4.
(87) JU-S, II, XXVI, 11.
(88) Ibid., 13.
(89) Ibid., 16.
(90) Véase capítulo III de esta tesis.
(91) JU-N, II, X, 2.
(92) JU-S, III, I-XV.
(93) CR-SA, 79-82, 329.
(94) SA-ES, 244-245.
(95) EF-ES, 268.
(96) JU-S, III, XV, 1.
(97) JU-S, III, I-XV.

(98) JU-S, III, XVI, 2, 5.
(99) Ibid. Véase también S, I, XIII, 5.
(100) JU-S, III, III, 3.
(101) JU-S, III, IV, 2; V, 2. Véanse también S, III, VI, 1, 3, 4.
(102) JU-S, III, XIII, 6, 7; XIV, 2.
(103) JU-N, II, XXI, 6-8.
(104) JU-CA, XXIV-XXX, 8; CB, XX-XXI, 11b.
(105) Hemos tratado de esto en varios lugares de esta tesis. Véanse capítulos I y III. Además véanse también S, III, II, 2, 3-6, 8, 13, 14, 15, 16; VII, 1, 2. Estos lugares hacen claro que el alma ha entrado en estado de contemplación y que las negaciones activas son para no estorbar la esperanza teologal.
(106) Véanse SA-SA, 79; DE-MA, 1327, 1328, 1232.
(107) Véanse SA-SA, 78, 79-82. Véase también nota 110 de capitulo I de esta tesis.
(108) SA-SA, 80, proposición mIX.
(109) Ibid., proposición XI.
(110) Ibid., 81.
(111) Ibid., 78.

CAPITULO VII

LOS PRIMEROS SIETE GRADOS DE AMOR DIVINO: LA PREPARACION PARA EL DESPOSORIO Y MATRIMONIO ESPIRITUALES

La obra humana en la disposición de las virtudes teologales.-- La disposición para que una potencia reciba su acto puede entenderse de dos maneras. Para recibir el fuego en acto, la humedad en la madera tiene que quitarse y las potencias necesarias de calor actualizarse. Si sacamos la madera del agua, y si la dejamos secar, la disponemos para la recepción de su acto, pero no empezamos, de modo alguno, a actualizar sus potencias de calor o las de recibir el fuego. Un sentido de "disponer una potencia para recibir su acto" es de remover los obstáculos que prohiban que se actualice.

Sin embargo, hay otra significación de esta expresión. Esta entraña una actualización de ciertas potencias directamente relacionadas con el fin. Antes de que entre el fuego en la madera, es menester que se caliente. Para calentarla, ella tiene que estar en potencia. El fuego mismo, en este caso, por la actualización de los grados de calor necesario, la dispone para que se transforme en fuego. Hay dos significaciones, por tanto, de disponer una potencia para que reciba su acto: 1) quitar los estorbos, lo cual no entraña la actualización de la potencia; y 2) actualizar potencias anteriores del acto.

Ahora bién, las virtudes teologales son virtudes divinas en el hombre proporcionadas a su fin sobrenatural. En tanto que son infusas, y en tanto que son potencias divinas, el hombre mismo no puede actualizarlas. Sólo puede disponerse para su actualización. La fe, en lo que toca a su objeto y a la luz por la cual se presenta este objeto, se infunde--es divina. Sólo el consentimiento de la voluntad a estas verdades es obra humana. Y aun este consentimiento de la voluntad supone la presencia y movimiento del Espíritu Santo en olla. Por la gracia santificante, el hombre se hace participante de la naturaleza divina. La naturaleza divina está presente en el alma en acto. Pero, en tanto que la naturaleza divina está presente en el alma y en tanto que las operaciones divinas surgen de, y se identifican con, esta misma naturaleza divina, las operaciones divinas, las tres personas de la Santísima Trinidad, también están presentes en el alma. La participación de las potencias humanas en estas operaciones divinas después de la infusión de la gracia queda en potencia; es decir, la vida de gracia todavía es más potencial que actual. En tanto que solo Dios puede actualizar esta divina participación, los actos del alma--sus meditaciones, sus mortificaciones, etc.--sólo tienen un fin, y este es disponer las potencias humanas para esa actualización. Toda la noche activa del sentido era la disposición humana para la actualización de la participación de sus potencias espirituales en las actividades divinas (1). Los actos de fe, esperanza y caridad en este orden no son divinos si no es por potencia. Sólo pueden llamarse actos de las virtudes teologales en un sentido análogo--es decir, que disponen para los actos divinos de las virtudes teologales. Estos actos humanos sólo pueden ser llamados divinos en el sentido de ser dirigidos a la participación en las divinas operaciones correspondientes. En este plano de la noche activa del sentido, el hombre se dispone para la actualización de su

participación en las operaciones divinas; no las actualiza. Para esto, Dios mismo será el agente.

Disposiciones humanas unidas con disposiciones divinas.-- En la noche pasiva del sentido ya tenemos no sólo la disposición humana para la operación de las virtudes teologales, sino también los principios de la disposición divina. Sin embargo, a diferencia de la disposición humana, la divina no sólo ayuda al hombre a quitar los estorbos o imperfecciones, sino que su papel es disponer las virtudes para su plena operación por comenzar su actualización. Cuando el hombre llegue al estado de la noche pasiva del sentido, él mismo, mediante la ayuda de la revelación, la enseñanza de la Iglesia, etc., ha quitado las obstrucciones necesarias para permitir que empiece la actualización. Pero todavía no reciben las potencias humanas la participación de las operaciones divinas en toda su plenitud. Su participación de estas potencias empieza a actualizarse, pero todavía existen muchas obstrucciones. La noche pasiva del sentido es un paso más en quitar las obstrucciones que prohiben la actualización perfecta de la participación humana en las operaciones divinas, las cuales son infundidas en el alma con la gracia. La madera ahora empieza a calentarse suavemente. El calor viene de Dios mismo y es un efecto proporcionado a su ser. Esta calor y luz ponen amorosamente a vista del alma algunas imperfecciones que todavía prohiben la entrada del fuego de amor del Espíritu Santo en ella. Mientras que el alma reciba una participación amorosa del calor y luz de la llama, todavía no recibe la participación de la llama misma.

La noche activa del espíritu subraya la actividad del alma en disponerse para la operación apropiada de las virtudes teologales. Por la participación en la oscura luz y en el calor del fuego, calentando la madera, es preciso que el alma deje de meditar. No puede recibir la luz del fuego divino si quiere quedarse con la luz racional humana. Además, se necesita aun más pureza en la práctica de las virtudes morales. El alma tiene que ponerse a quitar las imperfecciones, las cuales Dios ha hecho patentes mediante su luz divina. El alma, además, practica más desapego por su rechazo de visiones, etc. La humedad de la madera ahora se quita con ayuda divina. La madera está más dispuesta para recibir la llama de la luz divina en su entendimiento y la llama del amor divino en su voluntad. Sigue, por esta razón, con más actualización divina de la participación del alma en las operaciones divinas.

Las disposiciones humanas y divinas de la noche pasiva del espíritu y el primer grado de amor divino.-- En la noche pasiva del espíritu, el paso hacia la perfección, hacia la participación perfecta de las facultades humanas en las operaciones divinas, se acelera. Dios está actualizando esta participación en sus operaciones con el libre consentimiento del alma. El alma tiene una participación mayor en el calor del amor de este divino fuego y una participación mayor en su luz, de suerte que se progresa en el conocimiento de sí en relación a Dios. Recibiendo más calor de amor, junto con la luz, el alma está mucho más presta en las obras de virtud y las practica con mucha más pureza. A pesar de tener una participación mayor en la luz y calor del fuego, el alma todavía no participa activamente en la llama misma. Aquí, el alma tiene el amor estimativo de Dios que es tan grande que se "holgaría de morir muchas veces por satisfacerle"(2). Pero, según San Juan, aun esto

amor de estimación, por grande que sea, no es el primer grado de amor divino. Es todavía solo una disposición para éste, como el calor que se encuentra en la madera bajo la acción de la llama material, sólo es una disposición para la entrada de la llama. En esta noche del espíritu, como la llama material va purgando y disponiendo la madera para transformarla en sí, así también esta llama del Espíritu Santo anda disponiendo al alma para la transformación de ella en Sí, poniendo a la vista todo lo malo, dejándolo ver claramente y dando la fuerza de amor por la cual el alma misma da su libre consentimiento a la purgación.(3)

Como el madero no puede ser transformado en el fuego hasta que esté dispuesto, así también el amor del alma. Todo el amor estimativo que el alma tiene para Dios en esta noche dolorosa del espíritu, no es todavía la finalidad del amor perfecto; ni es el primer grado de éste. Sólo cuando empiezan las inflamaciones de amor, cuando la llama misma empiece a encender en el madero, comienza el amor puro del Espíritu Santo. Por tanto, éste es el primer grado de amor divino, las inflamaciones de la noche pasiva del espíritu o la herida de amor. Esta es la finalidad de la disposición del madero, que la llama entre en ella y, por una serie de etapas, la transforme en sí. Aunque las disposiciones y actualizaciones no han acabado, por lo menos hay bastante presentes para permitir la más intensa actualización divina de la virtud teologal de la caridad. Y cuanto más se va disponiendo, tanto más se va Dios actualizando. La caridad se perfecciona; y con ella, la virtud teologal de la fe. Con las inflamaciones, no sólo los efectos del fuego se participan, sino el fuego mismo. El Espíritu Santo entra en la voluntad del alma de tal manera que el alma de veras ama a Dios con el mismo amor con que El se ama. Toda la finalidad de esta purgación de la noche del espíritu ha sido la entrada en el alma no sólo del calor y luz del fuego, sino la entrada del fuego mismo. Y una vez que el fuego de amor entra, va desde más afuera hasta más adentro.

Puede parecer que contradecimos afirmaciones anteriores. Hemos dicho que las operaciones de las virtudes teologales consisten en una participación de las de Dios. Para hacer un acto de fe y caridad, es preciso que se comunique al Hijo al entendimiento y que se presente el Espíritu Santo en la voluntad. Sin embargo, utilizando las metáforas de la madera y de la llama empleadas por San Juan, puede parecer que en la contemplación anterior a la unión ni el Hijo ni el Espíritu Santo se presentan en las facultades humanas. Cierto que su presencia no es tan patente como en la unión; pero no por esta razón dejan de estar presentes. San Juan explica la diferencia de las presencias divinas en estos dos estados de contemplación por emplear los terminos "conocimiento oscuro" y "amor de estimación" para la contemplación anterior a la unión, y los de "noticia de verdades desnudas" e "inflamación" para la de la unión. Para un mejor entendimiento de estas presencias, quiza podemos comparar la contemplación de estos dos estados a un espejo, primero sucio,y entonces limpio. En el primer caso, el calor y la luz del sol se presentan y se conocen mediante la condición o suciedad del espejo. En el segundo, el calor y la luz se presentan y se conocen con toda claridad, es decir, mediante su unión con el espejo.

Otras razones en comprobación de que el primer grado de amor empieza con las inflamaciones de amor.--Para un mejor entendimiento de estas razones, empezamos por dar una descripción breve del primer grado. En la Noche pasiva del espíritu, San Juan dice que en este primer grado de amor divino, el alma se enferma provechosamente. Según él, éste es el grado de amor en que dijo la esposa en el Cantar de los cantares: "Conjúroos, hijas de Jerusalén, que si encontráredes a mi amado, le digáis que estoy enferma de amor. Cant. 5, 8"44) Por esta enfermedad de amor, el alma desfallece "al pecado y a todas las cosas que no son de Dios por el mismo Dios. . . Porque, así como el enfermo pierde el apetito y gusto de todos los manjares y muda el color primero, así también en este grado de amor pierde el alma el gusto y apetito de todas las cosas, y muda como amante el color y accidente de la vida pasada."(5) Tal exceso de amor viene al alma de Dios.

Sin embargo, ¿por qué no puede ser este primer grado de amor el amor de estimación que tiene el alma cuando adelanta algo en la noche pasiva del espíritu? O aun mejor, ¿por qué no puede ser el amor que tiene el alma para Dios cuando entra en este estado de purgación pasiva? Al fin y al cabo, San Juan mismo dice lo siguiente:

> Esta enfermedad y desfallecimiento a todas las cosas que es el principio y primer grado para ir a Dios, bien lo habemos dado a entender arriba cuando dijimos la aniquilación en que se ve el alma cuando comienza a entrar en esta escala de purgación contemplativa, cuando en ninguna cosa puede hallar gusto, arrimo, ni consuelo ni asiento.(6)

Aunque puede parecer que San Juan atribuye este primer grado de amor divino al principio de la noche pasiva del espíritu, y aunque hay mucha razón en favor de esta posición, a nuestro parecer, debido a la frase "en esta escala de purgación contemplativa", la cual es algo ambigua, es necesario investigar más.

A nuestro parecer, el primer grado de amor divino no comienza con la entrada en la noche pasiva del espíritu por las razones siguientes. Primero, en los principios de la noche pasiva del espíritu, el alma no desfallece tanto a las cosas por amor sino porque se siente abandonada por todas ellas debido al conocimiento de sí, que recibe por su participación en la divina luz de la contemplación. Sin embargo, cuando empiezan las inflamaciones de amor, Dios tiene "tan destetados los gustos y tan recogidos que no pueden gustar de cosa que ellos quieran."(7)

Además de esto, San Juan, en el mismo lugar, nos da una segunda razón para sostener que el primer grado de amor divino no comienza hasta que el alma empiece a amar a Dios por estas inflamaciones del Espíritu Santo. Continuando lo ya citado, San Juan dice lo siguiente:

> Todo lo cual hace Dios a fin de que, apartándolos y recogiéndolos todos para sí tenga el alma más fortaleza y habilidad para recibir esta fuerte unión de amor de Dios, que por este modo purgativo lo comienza ya a dar (subrayado es nuestro), en que el alma ha de amar con gran fuerza de todas fuerzas y apetitos espirituales y sensitivos del alma; lo cual no podría ser si

ellos se derramasen en gustar de otra cosa.(8)

Nótese bién que hasta que el alma entra en esta escala de purgación pasiva empieza a recibir "osta fuerte unión de amor do Dios." En tanto que empieza a recibirlo, no es perfecto; es el primer grado de amor perfecto. Cuando el alma antes gozaba de una participación en el calor del amor de Dios, todavía no gozaba de una participación de la llama misma. Ahora comienza a mar a Dios por participación de su propio amor y no solo de los efectos proporcionados a ello.

En otro lugar, San Juan nos da una tercera razón para considerar que el primer grado de amor no comienza hasta que el alma goce de las inflamaciones. Dice lo siguiente:

> Aunque a los principios, cuando comienza esta Noche espiritual, no se siente esta inflamación de amor por no haber empezado este fuego de amor a emprender, en lugar de eso, da, desde luego, Dios al alma un amor estimativo tan grande de Dios, que, como habemos dicho, todo lo más que padece y siente en los trabajos de esta Noche es ansia de pensar si tiene perdido a Dios y pensar si está dejada de El.(9)

Nótese bien que hasta las inflamaciones el fuego de amor no empieza a prender. Hasta este punto, repetimos, el alma goza de una participación del calor del fuego (amor de estimación), pero no de una participación en el fuego mismo (amor de inflamación).

Una cuarta razón por la cual podemos ver por qué el verdadero amor divino empieza con las inflamaciones, es que toda la noche pasiva del sentido y toda la noche pasiva del espíritu hasta este punto han tenido como fin unir al alma con el amor de Dios o del Espíritu Santo. Estas noches son las disposiciones para tal amor; no son el amor mismo. O como San Juan mismo dice:

> Esta inflamación y ansia de amor no siempre el alma la anda sintiendo. Porque a los principios que comienza esta purgación espiritual, todo se le va a este divino fuego más en enjugar y disponer la madera del alma que en calentarla. Pero ya andando el tiempo, cuando ya este fuego va calentando al alma, muy de ordinario siente esta inflamación.(10)

Hay todavía más evidencia para apoyar nuestra interpretación. Otra razón por sostener que el primer grado de amor empieza con las inflamaciones es el orden mismo del poema de la Noche oscura con sus comentarios. No empieza a hablar de la inflamación hasta las líneas "Con ansias, en amores inflamada."(11) Explicando estas líneas, San Juan dice lo siguiente:

> En el cual verso da a entender el alma el fuego de amor que habemos dicho, que, a manera del fuego material en el madero, se va prendiendo en el alma en esta Noche de contemplación penosa.
>
> La cual inflamación, aunque es en cierta manera como la que arriba declaramos que pasaba en la parte sensitiva del alma, es en alguna manera tan diferente de aquella esta que ahora dice, como lo es el alma del cuerpo o la parte espiritual de la sensitiva. Porque esta es una inflamación de amor en el espíritu, en que en medio de estos oscuros aprietos se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino (subrayado es nuestro), en cierto sentimiento y barrunto de Dios aunque sin entender cosa particular,

porque, como decimos, el entendimiento está a oscuras.(12)

En el próximo párrafo de este mismo capítulo, San Juan da la descripción siguiente de este amor, la cual apoya más nuestra interpretación. Dice San Juán:

> Por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor. Va teniendo ya este amor algo de unión con Dios, y así participa algo de sus propiedades, las cuales son más acciones de Dios que de la misma alma--las cuales se sujetan en ella pasivamente, aunque el alma lo que aquí hace es dar el consentimiento; más al calor y fuerza, y temple y pasión de amor, o inflamación, como aquí la llama el alma, sólo el amor de Dios que se va uniendo con ella se le pega.(13)

Nótese bien que a pesar de la intensidad del amor estimativo que el alma tuvo antes de llegar a estas inflamaciones, es sólo aquí que el amor "va teniendo ya . . . algo de unión con Dios". Y nótese también que la inflamación es el amor de Dios, o el Espíritu Santo, que "se van uniendo con ella".

Además de las razones ya dadas, San Juan también menciona que cuando el alma se encuentra inflamada en amor, ella emplea todas "sus fuerzas y virtud en este amor; y así venga a cumplir de veras con el primer precepto, que, no desechando nada del hombre ni excluyendo cosa suya de este amor, dice: Amarás a tu Dios de todo corazón, y de toda su mente, de toda tu alma, y de todas tus fuerzas (Deut. 6, 5)."(14)

Unas evidencias más en apoyo nuestro, se encuentran en una comparación de versos de la Escritura que usa San Juan, explicando los grados de amor en la Noche pasiva del espíritu, y tratando la inflamación de amor en el Cántico espiritual. Cuando trata del primer grado de amor divino en la Noche, dice que "en esto grado de amor habla la esposa cuando dice: Conjúroos, hijas de Jerusalén, que si encontráredes a mi Amado, le digáis que estoy enfermo de amor (Cant. 5, 8)."(15) En el Cántico, cuando explica San Juan las tres maneras de poner por el amado "acerca de tres maneras de noticias que de él se puede tener," San Juán dice lo siguiente: "La primera se llama herida; . . . y de esta herida, que aquí llamamos también enfermedad, habla la esposa en los **Cantares**". La cita de los Cantares que sigue es exactamente la misma. El primer grado de amor de la Noche, por tanto, corresponde a la herida del Cántico.

Sin embargo, puede quedar en pie el problema de la correspondencia entre la inflamación de la Noche y la herida del Cántico. ¿Por qué usa San Juán dos palabras diferentes para significar la misma cosa? Podemos explicar esto por el contenido de los dos poemas. En la Noche lo que subraya San Juán son las ansias de amor, las cuales se representan mejor por la metáfora de la "inflamación". En el Cántico, lo que subraya es la pena de la ausencia de su Amado, que la inflamación le causa al alma. Luego, para ilustrar ésta, es más apropiada la metáfora de "herida". Esto puede explicar las dos diferentes metáforas, pero todavía nos queda la comprobación de la correspondencia.

Como comprobación de la correspondencia entre la inflamación de la Noche y la herida del Cántico, vemos que en el Cántico San Juán dice que las heridas "inflaman (subrayado es nuestro) . . . tanto la voluntad en afición, que se está el alma abrasando en fuego y llama de amor; tanto, que parece consumirse en aquella llama, . . . De lo cual hablando Divid, dice: . . . Fué inflamado mi corazón, y mis renes se mudaron y yo fuí resuelto en nada y no supe (Ps. 72, 21-22)."(17) Sigue diciendo lo siguiente en la misma canción:

> Los apetitos y afectos que aquí entiende el profeta por renos todos se conmueven, mudándose en divinos, en aquella inflamación subrayado es nuestro amorosa del corazón, y el alma por amor se resuelve en nada, nada sabiendo sino solo amor. Y a este tiempo amoroso es la conmutación de estas renes . . . en grande manera de tormento en ansia de ver a Dios; tanto, que le parece al alma intolerable el rigor de que ella usa el amor: no porque la hubo herido--porque antes tiene ella las tales heridas subrayado es nuestro de por salud--, sino porque la dejó así herida penando en amor y no la hirió más valerosamente, acabándola de matar, para poder verse y juntarse con él en revelada y clara vista de perfecto amor.(18)

Basta esto para mostrar que según el Cántico, en el cual se usa principalmente la metáfora de la herida, hay evidencia suficiente para sostener que en la monte de San Juan existe una correspondencia entre la herida del Cántico con la inflamación de la Noche. Ahora, veamos la Noche.

En la Noche pasiva del espíritu, San Juán dice que a causa de esta inflamación de amor "se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino."(19) En otro lugar de esta misma obra, dice lo siguiente:

> Recogidos aquí, pues, en esta inflamación de amor todos los apetitos y fuerzas del alma, estando ella herida (subrayado es nuestro) y tocada según todos ellos, y apasionada, ¿cuálos podremos entender que serán los movimientos y digresiones de todas estas fuerzas y apetitos, viéndose inflamados y heridos de fuerte amor y sin la posesión y satisfacción de él, en la oscuridad y duda? (20)

Usando las dos metáforas en otro lugar de la Noche, San Juán dice que las ansias de amor se sienten "en la inflamada herida".(21) Se ve claramente que hay evidencia abundante para sostener la correspondencia entre la herida del Cántico con la inflamación de la Noche. El alma, inflamada de amor, es una alma herida de amor.(22)

Sin embargo, Crisógono, Brice y Enrico di S. Torosa nos recordarían que San Juan mismo dice que las primeras cuatro canciones del Cántico tratan del ejercicio del alma "en los trabajos y amarguras de la mortificación y en la meditación".(23) Afirmarían que la contemplación, según San Juan, no empieza hasta la quinta estrofa.(24) Nos acusarían de no sólo haber afirmado que desde la primera canción el alma goza de la contemplación sino también de haber ido al extremo de considerarla como una contemplación muy elevada, es decir, la que corresponde a la de las inflamaciones descritas en la noche pasiva

del espíritu.

Tomando en sorio las palabras de San Juan sobre el orden del Cántico, Crisógono sostiene que el alma en las primeras estrofas de esta obra está corriendo tras las criaturas para sacar la idea de Dios, que se oculta en ellas".(25) Según Enrico di S. Teresa, la primera estrofa del Cántico da "la impresión de sorprender al alma en el momento de la 'crisis' de la meditación".(26) Haciendo referencia a la cuarta canción del Cántico, Brice afirma que la noticia que el alma recibe de las criaturas se debe a la meditación.(27)

Sin embargo, Baruzi nos avisa que no debemos aceptar dócilmente la división ensoñada por San Juan(28) afirma que las primeras líneas del Cántico nos conducen ya "más allá del ascoticismo"29 y anota que en la tercera canción San Juan explícitamente dice que el alma ya se ejercita en la vía contemplativa.(30) Stein también tiene dudas sobre el orden del Cántico, enseñado por San Juan. Sostiene que el alma desde la primera canción ya ha experimentado a Dios, que ha recibido ya altas gracias místicas y que no le falta mucho para hacer el desposorio y matrimonio espirituales.(31) Sin embargo, agrega que el amor del alma se debe a comunicaciones pasadas y no a una presente. Por esta razón, el alma busca a Dios mediante la moditación(32).

Nosotros, por supuesto, concordamos más con Baruzi que con los otros autores. Además de la correspondencia entre las obras de San Juan que hemos ensoñado y las que quedan por ensoñar, las razones para nuestra posición son las siguientes. En la primera canción, San Juan afirma que el alma ya ha salido de todas las cosas y de sí misma, y sufre básicamente de la ausencia de su amado.(33) En esta misma canción llama buen contemplativo al alma;(34) afirma que es Dios el que hace estas heridas, que éstas son visitas de amor, (35) y implica que "al tiempo de estas divinas heridas", el alma ya va"llegando al estado de perfección",(36) Huelga decir que tales afirmaciones no pertenecen a la noche activa del sentido. Además de estas referencias, podemos usar la mencionada por Baruzi, es decir, que en la tercera canción San Juan habla de la práctica de la vida contemplativa por lo menos tres veces.(37)

Aunque en estas primeras cuatro canciones del Cántico exista cierta mezcla de la noche activa del sentido con las etapas más avanzadas de la contemplación, San Juan trata del camino de los principiantes sólo de manera de repaso y no como perteneciente a la doctrina propia de estas canciones. En la Llama, el método de San Juan es lo mismo. El tema principal de esta obra es el amor más calificado del matrimonio espiritual. Pero, cuando le presenta la oportunidad, San Juan no deja de hacer breves repasos del camino de los principiantes.

El primer grado de amor.--Procedamos ahora a la descripción de los primeros siete grados de amor según San Juan. En el primero, como ya hemos visto, el alma se enferma de amor. Antes de llegar a este estado, el alma sufría la purgación áspera de la noche pasiva del espíritu. Pero, andando el tiempo, en medio de sus sufirmientos, y en medio de sus oscuros aprietos, "se siente estar herida el alma viva y agudamente en fuerte amor divino."(38) Pero, este amor con que anda el alma herida, no le lleva alivio; al contrario, sólo aumenta

su dolor.(39)

El alma sufre y se enforma de la fuerza de este divino amor. La voluntad empieza a estar unida con la llama del Espíritu Santo. El entendimiento, sin embargo, todavía sólo participa en la luz de la llama, recibiendo la pena del conocimiento de los defectos que todavía permanecen en ella. Aunque el alma se ha elevado a un estado de mayor perfección, las penas resultantes del conocimiento de sí, comunicado por esta divina contemplación, aumentan en lugar de disminuir. Aunque hay menos imperfecciones en el alma, las imperfecciones que quedan se ven mucho más claramente, debido a una participación más acabada de la divina operación. Las penas que sufre el alma son tantas y de tanta severidad, que San Juan dice que todo le parece al alma angosto y todo es "penar y padecer sin consuelo."(40) Tantas son las penas del alma para ver a su Dios, que podemos hacer corresponder este primer grado de amor divino de la Noche con la primera canción del Cántico, en que gime el alma:

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, ¡y eras ido!

El alma, deseando unirse con Dios por la visión beatífica, aquí "propone sus ansias de amor, querellándose a él de la ausencia, mayormente que, estando ella herida de su amor, por el cual ha salido de todas las cosas criadas y de sí misma, todavía haya de padecer la ausencia de su Amado, no desatándola ya de la carne mortal para poderle gozar en gloria de eternidad."(41) El alma no ama más que a Dios; en nada descansa y en nada se satisface:(42) "No cabe en sí; no cabe en el cielo ni en la tierra."(43) No sabe nada sino amor de su Amado. Debido a esta inflamada herida de que sufre el alma, parecería que el Amado estaba para manifestarse. Pero El le dejó con la pena aguda de su ausencia.(44)

Con esta inflamación, el alma sale de sí; primero, por despreciar todas las cosas y aborrecerlas como fines en sí; y segundo, por un olvido santo de sí mismo en amor de Dios.(45) El alma, por tanto, sale de sí y de todas las cosas en búsqueda de su Amado.(46) Con esto, el alma pasa del primer grado de amor divino al segundo.

El segundo grado de amor.--En la Noche, San Juan dice que el amor de Dios que tiene el alma en este segundo grado, hace que lo busque sin cesar. Anda solícita, buscando a su Amado en todas las cosas. Sus pensamientos son pensamientos de amor; su hablar y su tratar son como fueran hablar y tratar de amor. Cuando duerme, cuando come, cuando vela, en todo su hacer, el cuidado del alma está siempre en su Amado.(47)

Una vez más, hay correspondencia de este grado de amor, tratado en la Noche, con canciones del Cántico. Las canciones III y IV parecen corresponder a este grado de amor. El alma en el Cántico, herida de la inflamación y mostrando su elevación al segundo grado de este amor, el cual es de buscar a Dios sin cesar, dice:

Buscando mis amores
iré por esos montes y riberas,
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.(48)

Explicando esta canción, San Juan dice que "para hallar a Dios de veras, no basta sólo orar con el corazón y con la lengua, ni tampoco ayudarse de beneficios ajenos, sino que también junto con eso, es menester obrar de su parte lo que en sí es."(49) El alma que no quiere quedarse sin hallar a Dios, tiene que buscarle por la obra. Aquí, en este estado del desarrollo de las virtudes teologales, el alma recibe un conocimiento de sí más perfecto, y con ello, un amor correspondiente por el cual tiene la fuerza de quitar las imperfecciones ahora conocidas. Buscando sus amores, el alma viaja por los montes, los cuales son las virtudes, y su viaje es la práctica de éstas por la vía contemplativa. Pero además de ir por los montes de las virtudes, el alma también va por las riberas de la mortificación y desprecio de sí, ejercitados por la vida activa.(50) Las noches activas y pasivas van mano a mano. En el viaje por las riberas, los gustos y contentamientos y deleites, que pueden presentarse para detener y estorbar su viaje, se representan como flores, las cuales el alma dice que no cogerá. Ni temerá el alma las fieras del mundo, que son las lenguas que se levantan en contra de ella por haber emprendido este camino, y los contentos, junto con el favor de los amigos, etc., que el mundo puede ofrecer. Así, por las vidas contemplativa y activa, el alma pasará los fuertes, que son las astucias del diablo, y pasará las fronteras de "las repugnancias y rebeliones que naturalmente la carne tiene contra el espíritu."(51)

Hasta ahora, el alma goza de una unión con el fuego en su voluntad, pero todavía el entendimiento sólo participa en la luz del fuego y no en el fuego mismo. La luz de este divino fuego le ha ejercitado en el conocimiento de sí, lo cual, según San Juan, es "lo primero que tiene que hacer el alma para ir al conocimiento de Dios."(52) Pero, progresando en el camino hacia Dios, el alma encontrará otra manera de conocer a Dios, además de en sí misma. En tanto que la contemplación de Dios de que goza el alma es oscura debido a las imperfecciones todavía presentes, el alma "comienza a caminar por la consideración y conocimiento de las criaturas al conocimiento de su Amado, Criador de olla. Porque, después del ejercicio del conocimiento propio, esta consideración de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ollas."(53)

La consideración de las criaturas por el alma no es una consideración meramente natural. El fuego del amor divino ha prendido en su voluntad y su entendimiento goza de la participación en su luz. Por esta divina luz, el alma tiene comunicado un conocimiento de su estado moral; por esta misma luz, el alma contempla a las criaturas, (54) viendo Dios en ellas mucho más claramente que en el orden puramente natural. Impulsada por la herida de amor, el alma pregunta lo siguiente:

¡Oh, bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!(55)

Los bosques son los cuatro elementos tradicionales--la tierra, el agua, el aire, y el fuego--en los cuales como en bosques se encuentran espesuras de criaturas. En la tierra, se encuentran innumerables plantas y animales; en el agua, innumerables especies de peces; en el bosque del aire, innumerables especies de pájaros; y el elemento del fuego, "concurre con todos para la animación y conservación de ellos." En tanto que todas las espesuras originaron por mando de Dios, todas pueden considerarse "plantadas por la mano del Amado."(56)

El alma llama "prado de verduras" al cielo, "porque las cosas que hay en él criadas siempre están con verdura inmarcesible, que ni fenecen ni se marchitan con el tiempo, y en ellas, como en frescas verduras, se recrean y deleitan los justos."(57) Se incluyen en el prado de verduras los planetas y las estrellas.

Finalmente, en esta canción, se entiende "por las flores . . . los ángeles y almas santas, con las cuales está adornado aquel lugar y hermoseado como un gracioso y subido esmalte en un vaso de oro excelente."(58) Lo que pide el alma a las criaturas, es que digan cuántas y cuáles excelencias en ellas ha criado su Amado. Contemplando las criaturas bajo la influencia de la divina luz, el alma recibe la contestación:

> Mil gracias derramando
> pasó por estos sotos con presura,
> y, yendolos mirando,
> con sola su figura,
> vestidos los dejó de hermosura.(59)

Las criaturas responden diciendo que el Amado del alma las crió de la nada y con la creación de su ser, "dejó algún rastro de quien El era, . . . dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras; y esto todo, haciéndolo por la Sabiduría suya, por quién las crió, que es el Verbo su Unigéntio Hijo."(60)

Para criar, Dios Padre necesitaba ejemplares, de los cuales podía formar las criaturas. En tanto que Dios es inteligente, conoce. Su objeto principal es su propio infinito ser. Conociendo a sí mismo, Dios conoce cualquier otro ser. Su conocimiento de su Hijo, está el conocimiento de todas las ideas ejemplares, que se identifican con su propio ser. Cada cosa criada, por esta razón, tiene alguna semejanza con el Hijo, y el alma llama a tanta multitud de criaturas mil gracias que El ha derramado, mirándolas en su Hijo, dejándoles vestido según su figura y hermosura. Pero, Dios sólo pasó por estos sotos o elementos, "porque las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas."(61)

La herida de amor que tenía el alma en el primer grado de amor, en el cual sufría no sólo del conocimiento de sí penoso, sino también de la ausencia de su Amado, se aumenta grandemente en este segundo grado por las noticias que ha recibido de las criaturas. En cuanto se aumenta el amor, aumenta también la pena de la ausencia.(62) Con esto, entramos en el cuarto grado de amor divino. Sin embargo, antes de proceder con éste, hay que contestar a una pregunta que, a

lo mejor, ha surgido en la mente del lector: ¿Qué aconteció con el tercer grado?

El tercer grado de amor.--En la Noche, San Juan describe el tercer grado como un amor que "hace al alma obrar y le pone calor para no faltar".(63) Sin embargo, este efecto de amor ha estado en el alma desde el primer grado y se aumentó en el segundo. No nos parece que este tercer grado de amor esté completamente aparte de los otros. Aunque San Juan pone como característica de este tercer grado el codiciar en obrar los mandamientos del Señor,(64) este efecto estaba presente en modo elevado desde los comienzos de la inflamación.(65) Que el alma tenga "grandes lástimas y penas de lo poco que hace por Dios", y que "le parece vivo de balde", también a nuestro parecer, son efectos que se encuentran en los otros dos grados, y aun, en cierto modo, en las purgaciones pasivas anteriores a la inflamación. En nuestra opinión, el tercer grado se identifica con los otros, o mejor, sus semillas crecen tanto en los otros dos, que el alma pasa al tercer grado, e inmediatamente al cuarto, el cual empieza con el "¡Ay!, ¡quién puede sanarme?" En cada grado hay efectos de los demás. Pero cada grado se distingue de los demás en lo que toca a su efecto principal.

El cuarto grado de amor divino.--Describiendo el cuarto grado en la Noche, San Juan nos dice que ésta "causa en el alma, por razón del Amado, un ordinario sufrir sin fatigarse."(66) Pero ¿sufrir de qué? Y ¿fatigarse en cuál manera? Como el lector puede darse cuenta, hacemos una correspondencia entre este grado de amor y la sexta canción del Cántico. La descripción en la Noche acerca de cuál es la razón del sufrimiento del alma es claro. Ya hemos citado que es "por razón del Amado". El sufrir del alma de que habla San Juan aquí es por causa de querer verse ya en el último grado de amor,(67) en el cual tendrá "la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne."(68)

Sin embargo, puede surgir una dificultad de interpretación aquí. Tratando de este cuarto grado de amor en la Noche, San Juan dice que "en ninguna manera aquí el alma busca su consuelo ni gusto, ni en Dios ni en otra cosa, ni pretendiendo pedir mercedes a Dios." ¿No quisiera el alma llegar a la perfección de la divina unión? Claro que sí. Es preciso interpretar estas líneas en términos de lo ya dicho. Los gustos y consuelos y mercedes aquí considerados no son los de la visión clara de la esencia divina. Esta es la que el alma pretende alcanzar; ésta es la razón de su sufrir. Los consuelos y mercedes que ya no le satisfacen, son los consuelos y mercedes pasados, que eran menos que esta posesión de Dios pedida por el alma ahora. El alma tiene tan verdadero amor de Dios aquí, que "se anda siempre tras Dios con espíritu de padecer por El."(69)

Tornando nuestra atención a la sexta canción del Cántico, vemos que San Juan dice: "Cuanto más el alma conoce a Dios, tanto más le crece el apetito y pena por verle."(70) Y sigue diciendo lo siguiente, por la cual la correspondencia mencionada se pone más a la vista:

> Y, como ve que no hay cosa que la pueda curar de su dolencia sino la vista y presencia de su Amado, desconfiada de otro cualquiera remedio, pídele en esta canción la entrega y

posesión de su presencia, diciendo que no quiera de hoy más entretenerla con otras cualesquier noticias y comunicaciones suyas y rastros de su excelencia, porque éstas más le aumentan las ansias y el dolor que satisfacen a su voluntad y deseo; la cual voluntad no se contenta y satisface con menos que su vista y presencia; por tanto, que sea él servido de entregarse a ella ya de veras, en acabado y perfecto amor.(71)

La comunicación y noticias que recibe de las criaturas, sean materiales o espirituales, sean consuelos o gustos, es una comunicación de Dios "por medios" o una comunicación de sí de burla.(72) El alma no se satisface con estos medios ni con estas burlas. Pide de su Amado que se entregue "ya de vero".(73) Por consiguiente, se ve que el "sufrir" del "sufrir sin fatigarse" de la Noche, se interpreta en términos del aumento del "dolor de la ausencia" de su Amado en el Cántico.(74) Y el "sin fatigarse" y el "no buscar consuelo ni gusto en Dios ni en otra cosa" de que se trata en la Noche, se interpreta en términos de no buscar su consuelo en otra cosa sino en "la vista y presencia de su Amado, desconfiada de otro cualquier remedio" del Cántico;(75) porque, como dice el alma allí:

Entre todos los deleites del mundo, y contentamientos de los sentidos, y gustos y suavidad del espíritu, cierto, nada podrá sanarme, nada podrá satisfacerme.(76)

Guardando la pureza de la fe, rechazando todo mensajero, el alma pide que Dios se manifieste.(77) Pero la hora de esta manifestación todavía no ha llegado. En lugar de la manifestación que busca el alma, su Amado acude, pacificándola un poco, "visitándola en espíritu sabrosa y deleitablemente".(78) Y el alma, cobrando ánimo, sube al quinto grado de amor.

El quinto grado de amor divino.--En su descripción del quinto grado en la Noche, San Juan nos dice que el alma codicia y apetece "a Dios impacientemente". La vehemencia de los deseos que tiene para ver a Dios y unirse con El son tan grandes que cualquier demora, "mínima que sea," le parece larga, pesada, y molesta. Dice San Juan que

En este grado el amante no puede dejar de ver lo que ama, o morir; en el cual Raquel, por la gran codicia que tenía a los hijos, dijo a Jacab, su esposo: Dame hijos; si no, yo moriré (Gen. 30, 1)(79)

En este estado, la llama penetra más adentro de la madera y las almas "padecen . . . hambre como canes y cercan y rodean la ciudad de Dios (Ps. 58, 7). En este hambriento grado se ceba el alma en amor; porque según la hambre es la hartura."(80)

En el Cántico, una vez más, encontramos que hay una correspondencia con la descripción dada en la Noche. El quinto grado de amor corresponde, con cierta extensión el próximo grado, a la canción VII:

Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
un no sé que, que quedan balbuciendo.

En el Cántico, San Juan nos da algunas razones por la codicia e impaciencia del amor de este grado. Nos dice que hay tres maneras de penar de amor, las cuales corresponden a tres diferentes maneras de noticias que el alma recibe. De la primera ya hemos tratado en algún detalle; es la herida o la enfermedad de amor que el alma recibe por las noticas de Dios que las criaturas le dan.

La segunda manera de penar es por una llaga. La pena de la llaga, como la llaga misma, no pasa tan rápidamente como la de la herida. El alma, entonces, no sólo anda herida de amor sino llagada de amor. La llaga de amor se hace en el alma por medio de las noticias que el alma recibe por las criaturas racionales acerca de "la encarnación del Verbo y misterios de la fe; las cuales, por ser mayores obras de Dios y que mayor amor en sí encierran que las de las criaturas, hace en el alma mayor efecto de amor."(81) Sin embargo, el alma ha meditado sobre estos misterios desde que ha empezado la Subida del monte carmel en la Noche activa del sentido. Las ansias de amor que experimentó en aquel estado de principiantes eran mejor sensibles y naturales que sobrenaturales y espirituales. ¿Cómo explicar la diferencia en las noticias sobre los misterios de la fen en los dos casos?

La contemplación de que el alma ahora goza, consiste principalmente en dos cosas: que se presenta un objeto de conocer relacionado con Dios y la operación divina del Padre, por la cual se le presenta. Ahora bién, el objeto de la fe no sólo es el Verbo, sino todo lo que se relaciona con el Verbo, además de la manera de llegar a su posesión. Antes de la inflamación en la Noche del espíritu, la operación del Padre era operativa en el alma. Mientras que el conocimiento del Hijo presentado al alma era todavía oscuro, el conocimiento de sí, que recibió por medio de esta divina operación paternal, era bastante claro para causar las penas del alma. Después de que empezó la inflamación en esta noche, además del conocimiento de sí, relacionado a la manera de poseer al Verbo, el objeto de la divina operación incluyó el Verbo como se refleja en las criaturas. Ahora el objeto de la divina operación del Padre, no sólo son los ya mencionados, sino también el Verbo como reflejado en los misterios de la fe, que encierran en sí mayor amor de Dios y mayor conocimiento de El. La diferencia entre la ansia de amor que experimentó el alma en la Noche del sentido y lo que experimenta ahora estriba en la manera de conocer y, por lo tanto, en la manera de amar. En la noche activa del sentido, la razón misma presentó estos misterios al alma para su consideración; aquí la operación divina la que los presenta, de suerte que la captación es mucho más profunda. Por cuanto la captación es más profunda, la llama de amor está profundizándose más en la madera, acercando más al tiempo cuando la transformará en sí. En esta progresión de amor y conocimiento, el objeto es el Verbo, pero el Verbo primero reflejado en el alma, la reflexión todavía oscura debido a sus imperfecciones; entonces el Verbo, como reflejado en las criaturas, y ahora el Verbo reflejado en los misterios de la fe, revelados en el credo.(82) Pero, todavía no hemos llegado a la perfección del conocimiento del Verbo.

Nos queda la consideración de la tercera manera de penar, y ésta es de morir. El efecto de este grado de amor y de penar es como "tener la llaga afistolada, hecha el alma ya toda afistolada."(83) El efecto principal de este grado de amor en la Noche y en el Cántico

es de morir de amor. Y para que el lector no crea que la correspondencia hecha sea algo superficial, en la Noche tanto como en el Cántico, tal amor dice San Juan "se llama amor impaciente, del cual se trata en el Génesis, donde dice la Escritura que era tanto el amor que tenía Raquel de concebir, que dijo a su esposo Jacob: Da mihi liberos, alioquin moriar (30, 1). Esto es: Dame hijos; sí no, yo moriré."(84)

Sin embargo, hay cierta mezcla o interpendencia de la llaga con el morir de amor. La llaga y el morir se ocasionan por las criaturas racionales: "la llaga, porque refieren al alma las mil gracias de los misterios de la fe"; el morir, en aquello que quedan balbuciendo, que es el sentimiento y noticia de la Divinidad que algunas veces en lo que el alma oye decir de Dios se le descubre."(85) Cómo las criaturas racionales sirvan de medio por el cual el alma reciba estas gracias, vamos a explicar en algún detalle.

Según San Juan, las criaturas racionales son las que vagan en Dios, entendiendo en él. Y sirven de dos maneras para que el alma "más al vivo conoce a Dios". Primero, "por la consideración de la excelencia que tienen sobre todas las cosas criadas"; y segundo, "por lo que ellas nos ensoñan de Dios; las unas interiormente. por secretas inspiraciones, como lo hacen los ángeles; las otras exteriormente, por las verdades de la Escritura."(86)

Hay algunas maneras en que los hombres, la Escritura y los ángeles sirven como medio para la manifestación de secretos y misterios ocultos de lo que Dios es en sí y de lo que Dios es en sus obras.(87) Los hombres y los ángeles pueden dar a entender los misterios de la fe o servir como ocasiones por los cuales Dios, por la operación divina del Padre, en el alma, le descubre al alma y declara "al espíritu las verdades de ellos";(88) o ellos mismos pueden enseñar las verdades, la penetración viniendo de la luz divina en el alma. Pero, es menester recordar, en lo que toca a visiones por las cuales tales cosas pueden ser manifestadas, que la petición anterior del alma queda en efecto: "No quieras enviarme de hoy más mensajero". Es la comunicación de Dios mismo, del Verbo en el alma, que ésta recibe, y que le hace morir de amor.

El Amado, viendo la petición de su amante, de no mandar ya más mensajero, le concede una noticia mucho más alta, tanto que el alma no puede acabar de entenderlo. Se trata de la inteligencia de verdades desnudas acerca de Dios que hemos visto en la Subida.(90) Tal noticia, algo de la fruición de la vida venidera, es muy sabrosa para el alma. El deleite que se causa por este "no sé qué, que quedan balbuciendo", que se menciona en el Cántico, se explica por el "no hay cosa a qué le poder comparar, ni vocablos ni términos con qué lo poder decir, porque son noticias del mismo Dios y deleite del mismo Dios," que se encuentra en la Subida.(91) Continuando con la descripción de estas inteligencias, la que se da en la Subida, San Juan nos dice que estas noticas son "derechamente acerca de Dios." En tanto que son de Dios mismo, el alma siente "altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc." En tanto que lo que experimenta el alma aquí es pura contemplación de la divina esencia reflejada en su propio ser, ve claro que no puede "decir algo de ello, si no fuese decir algunos términos generales."(92) Por tanto, lo que el alma experimenta en el Cántico queda un "no sé que,

que quedan balbuciendo." Estas noticias, como nos dice San Juan en la Subida, consisten en la misma unión con Dios, "porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la Divinidad, así el mismo Dios es el que allá es sentido y gustado."(93)

Mostrando aun más la correspondencia de la Subida con el Cántico, San Juan dice en la primera que el alma no puede llegar a estas altas noticias "por alguna comparación ni imaginación suya, porque son sobre todo eso." Por tanto, dependen de la operación de Dios en el alma. A veces, cuando el alma menos piensa o pretende, "en alguna palabra que dicen u oyen decir, ahora de la Escritura, ahora de otra cosa", "suele Dios dar al alma estos divinos toques." La descripción de estas noticas dadas en la Subida es bastante parecida de la que hemos visto en el Cántico.

La correspondencia en las obras de San Juan no sólo se encuentra entre la Subida y el Cántico. Hemos visto que hay correspondencia del Cántico también con la Noche. En la Noche, sin embargo, su tratamiento es más corto y más mezclado con otros elementos. Pero, escribiendo este quinto grado de amor en esta obra, San Juan dice que una vez que el alma empiece a tener la inflamación, con el tiempo, ya que el entendimiento "se va más purgando", no sólo hiere la llama en la voluntad sino "hiere también ilustrando la otra potencia del entendimiento con alguna noticia y lumbre divina tan sabrosa y delgadamente que alumbrada, digo, ayudada de la voluntad, se afervora maravillosamente, ardiendo en ella (sin ella hacerse nada) ese divino fuego de amor en vivas llamas; de manera que ya el alma le parece vivo fuego por causa de la viva inteligencia que se le da."(94)

En la Noche, San Juan dice que esta unión de las dos potencias en la llama "es cierto toque en la Divinidad y ya principios de la perfección de la unión de amor que espera."(95) No siempre se juntan las dos potencias en esta unión. A veces sólo la voluntad se hiere por el calor del fuego; y a veces, sólo el entendimiento, por su luz.(96)

A pesar de que las dos potencias se unen con el fuego, el alma todavía no ha llegado al matrimonio espiritual, ni al desposorio. Aunque las dos potencias gocen de unión actual con las operaciones divinas, todavía falta que las dos potencias lleguen a un grado mayor de perfección y que Dios comunique a la substancia del alma algunas de sus grandezas. Todavía hay necesidad de más pensar, debido a la ausencia del Amado. Aunque las noticias que reciba el alma aquí son mucho más claras que las anteriores, en comparación con lo que recibirá más adelante, lo que goza ahora mejor puede describirse como una noticia entreoscura.(97) Pero, en tanto que el alma ya ha recibido este toque, su amor aumenta, la purgación se lleva a cabo más rapidamente y el alma cobra fuerzas para subir al sexto grado, diciendo:

> Mas ¿cómo perseveras,
> ¡oh vida, no viviendo donde vives
> y haciendo por qué mueras
> las flechas que recibes
> de lo que del Amado en ti concibes?(98)

Transición al sexto grado.--Habiendo recibido el "no sé qué", penando de amor, y obrando sólo de amor, el alma vive más en Dios que en el cuerpo que ella anima. La vida se manifiesta por operaciones y es el principio o causa de la cual las acciones vitales surgen. En tanto que el alma sólo obra por amor de Dios, el amor mismo se hace su propio vital, de suerte que vive más en Dios que en su cuerpo. La vida que el alma tiene en el cuerpo es mejor un morir, ya que la detiene de su verdadera vida. Quéjase el alma "porque persevera todavía en vida corporal". El dolor que sufre aquí es inmenso porque "padece de dos contrarios, que son: vida natural en cuerpo y vida espiritual en Dios, que son contrarios en sí, por cuanto repugna el uno al otro, y viviendo ella entrambas, por fuerza ha de tener gran tormento, pus la una vida penosa lo impide la otra sabrosa, tanto que la vida natural le es a ella como muerto, pues por ella está privada de la espiritual, en que tiene empleado todo su ser, vida y operaciones por el amor y efecto."(99)

El sexto grado de amor divino.--Ahora en el sexto grado de amor, las flechas o los toques de amor e inteligencia (100) se hacen más seguidos. Por esta razón, el alma corre "ligeramente a Dios" y da "muchos toques en él, y sin desfallecer corre por la esperanza; que aquí el amor que la ha fortificado la hace volar ligera."(101) En la Noche, San Juan compara al alma a un ciervo que desea las aguas. Así también el alma desea a Dios. Como el ciervo "en la sed con gran ligereza corre a las aguas",(102) así también la sed de amor que el alma tiene de Dios la hace correr con gran ligereza a Dios. En este grado de amor, el alma tiene la caridad muy dilatada y es "poco menos que purificada de todo."(103) En este sexto grado, entonces, aunque con ciertos vislumbres del séptimo, el alma en el Cántico pregunta a Dios lo siguiente:

> ¿Por qué, pues has llagado
> aqueste corazón, no le sanaste?
> Y, pues me lo has robado,
> ¿por qué así le dejaste
> y no tomas el robo que robaste?(104)

Una vez más enseñándonos la correspondencia entre la Noche y el Cántico, San Juan en este último vuelve a usar la metáfora del ciervo que corre tras las aguas:

> A manera de ciervo, que, cuando está herido con hierba, no descansa ni sosiega, buscando por acá y por allá remedios, ahora engolfándose en unas aguas, ahora en otras, y siempre le va creciendo más en todas las ocasiones y remedios que toma el toque de la hierba, hasta que se apodera bien del corazón y viene a morir, así el alma que anda tocada de la hierba de amor, cual está de que tratamos aquí, nunca cesando de buscar remedios para su dolor, no solamente no los halla, mas antes todo cuanto piensa, dice y hace la aprovecha para más dolor.(105)

El alma en esta canción, queja a Dios no de la llaga que ha recibido de él, sino por haberle llagada y no haberle acabado de matar. Dios había llagado "su corazón con el amor de su noticia". Y el alma queja que no "le ha sanado con la vista de su presencia" en la gloria.(106) El alma anda "estuando encendida en amor de

Dios" y quiero "el cumplimiento y perfección del amor para tener allí cumplido refrigerio".(107) Con sus deseos de ver a Dios creciendo en vehemencia, el alma sube al séptimo grado de amor.

El séptimo grado de amor divino.--De la vehemencia de amor con que el alma se encendió en el sexto grado, el alma ahora se atreve con esta misma vehemencia con su Amado. En la Noche San Juan dice:

> Aquí el amor no se aprovecha del juicio para esperar ni usa del consejo para se retirar, ni con vergüenza se puede enfrenar; porque el favor que ya Dios aquí hace al alma la hace atrever con vehemencia.(108)

En esta misma obra, San Juán nos dice que tal era el caso con María Magdalena, quien con "la embriaguez y osadía de amor", no hizo caso a la "turba de hombres principales y no principales del convite, ni mirar que no veía bien ni le parecía ir a llorar y derramar lágrimas entre los convidados." Su único deseo era llegar a él por quién su alma ya estaba ardiendo o inflamada.(109) Y no sólo esto, sino cuando ya su Amado se había muerto, sabiendo que había soldados guardando el cuerpo de Jesús, no haciendo caso a cualquier dificultad que ellos pudieran presentarlo, la Magdalena fué al sepulcro para ungirlo. Pero encontrándose con él y creyendo que era el hortelano, le pidió que si le había hurtado "que le dijese, . . . dónde le había puesto, para que ella le tomase (Io. 20, 15); no mirando que aquella pregunta, en libre juicio y razón, era disparate, pues que está claro que, si el otro le había hurtado, no se lo había de decir, ni menos se lo había de dejar tomar."(110)

En el Cántico ya hemos visto algo de esta osadía.(111) Pero el aspecto de la osadía que San Juan subraya en el Cántico es con el Amado mismo. Aunque este no parece ser el aspecto tratado en la Noche, es menester recordar que las almas en este séptimo grado de amor, "alcanzan de Dios lo que con gusto le piden (subrayado es nuestro)". Y "de este osadía y mano que le da al alma en este séptimo grado para atreverse a Dios con vehemencia de amor, se sigue el octavo."(112) El octavo grado de amor será el del desposorio esposorio espiritual. En éste el alma alcanzará algo de lo que ha querido desde el principio--la unión mas plena con su Amado.

Enseñando más la correspondencia entre el Cántico y la Noche, en aquel, San Juan dice que el amor del alma ha llegado a tal extremo que en todas las cosas que se presentan, siempre está presente el pensamiento de su Amado. No tiene gusto para otra cosa; y cuando otras se presentan "todas ellas son molestas, y cualesquier tratos, pesados y enojosos."(113) Anda el alma tan inflamada de amor que "en cualquier cosa o trato que se le ofrece, luego en continente, sin mirar a otro gusto o respeto, se inclina la voluntad a buscar y gozar en aquello a su Amado, como hizo María Magdalena cuando con ardiente amor andaba buscándole por el huerto, pensando que era el hortelano, sino otra ninguna razón ni acuerdo lo dijo: Si tú me lo tomaste, dímelo, y yo lo tomaré. (Io. 20, 15)." (114)

De la correspondencia demostrada, podemos ver que lo que el alma se atreve a pedir a su Amado, en la Noche y en el Cántico, es que le enseñe su naturaleza divina claramente. Aunque hemos visto

algo de esto en otros grados de amor, aquí la osadía es más firme y seguida. Y como en este grado las almas "alcanzan de Dios lo que con gusto le piden",(115) el alma recibirá el desposorio espiritual. Antes de proceder a este octavo grado, sin embargo, volvamos a ver las peticiones del alma como aparecen en el Cántico.

Según nuestra interpretación, la correspondencia del Cántico con el séptimo grado de la Noche, se encuentra en las canciones X, XI, y XII.(116) En la canción X, el alma tiene tanta osadía que dice a Dios:

> Apaga mis enojos,
> pues que ninguno basta a deshacellos;
> y váante mis ojos,
> pues eres lumbre dellos
> y sólo para ti quiero tenellos.

En cuanto que nada menos que Dios puede satisfacer al alma, el alma le pide que apague sus enojos por descubrirle su presencia. Y Dios, por su parte, "el amoroso Esposo de las almas", no puede ver a las almas que de veras le quieren "penar mucho tiempo a solas."(117) Luego, a sus ruegos que ya están tan encendidos, Dios le hace al alma "alguna presencia de sí espiritual, en la cual le mostró algunos visos de su divinidad y hermosura, con que la aumentó mucho más el deseo de verle y fervor." Pero, tampoco son estos visos, tan altos que sean, lo suficiente para contentar al alma. Al contrario, Dios los manda para que las almas se enciendan y se aforvoren más para "irlas más disponiendo para las mercedes que los quiere hacer después."(118)

Habiendo ya recibido la presencia entreoscura(119) de su Amado, el alma se satisface aun menos que antes; y pide a su Amado que esta vez le descubra la presencia de la visión de su divina esencia, matándola con su vista y hermosura para que ella las goce para siempre. Sin embargo, faltando todavía la perfección de amor con el cual sale de esta vida para unirse inmediatamente con su Amado en la otra, el alma tiene recurso a la fe, por la cual, y en la cual, puede gozar de su Amado en esta vida. Luego, "teniendo aquí la fe tan ilustrada, que la hace visear unos divinos semblantes muy claros de la alteza de su Dios, no sabe qué hacer sino volverse a la misma fe, como la que en sí encierra y encubre la figura y hermosura de su Amado."(120) En tanto que ninguna criatura tiene proporción con Dios, el alma tiene que volver al único medio proporcionado el cual es la fe.

La fe, dice San Juan, es cristalina. Es cristalina "porque tiene las propiedades del cristal en ser pura en las verdades y fuerte y clara, limpia de errores y formas naturales."(121) En tanto que San Juan habla del objeto de la fe, habla de las verdades que se comunican al alma sin imágenes u otras formas naturales. Pero en tanto que la fe se distingue de la gloria y en tanto que se comunica la fe también por el símbolo, San Juan compara la fe a "semblantes plateados". Dice que "la fe se compara a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y substancia que en sí contienen son comparados al oro; porque esta misma substancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto y desnudo el oro de la fe."(122) Sin duda alguna, como la fe es libre de formas naturales, las proposiciones que nos enseña no se conocen por operación meramente humana, sino por "los

ojos deseados", por "la fe ilustrada" do la operación divina del Padre, "quo la hace visear unos divinos semblantes muy claros do la alteza de Dios".(123)

Pero, ¿de dónde vienen al alma estos rayos y verdades divinas? San Juan nos dice que estos ojos han sido infundidos en el alma. En cuanto que la noticia no es perfecta (no es visión cara a cara), tales rayos o verdades se llaman "dibujados":

> Así como el dibujo no es perfecta pintura, así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento. Por tanto, las verdades que se infunden en el alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura.(124)

Pero, además de este dibujo de la fe en el entendimiento, hay también otro dibujo en la voluntad, que cada vez se perfecciona el dibujo de la caridad. Dice San Juan quo en la voluntad "de tal manera se dibuja la figura del Amado y tan conjunta y vivamente se retrata en él cuando hay unión do amor, que es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado."(125) Tal dibujo no ha llegado a su plena perfección. Para esto, es preciso avanzar al matrimonio espiritual. Pero aun el amor del matrimonio espiritual puede llamarse dibujo en comparación con "aquella perfecta figura de transformación de gloria".(126)

Sin embargo, el amor que el alma tiene para su Amado es tan fuerte que parece al alma que su substancia corporal y espiritual "se le seca en sed". Volviendo a la metáfora del ciervo que busca las aguas, San Juan dice quo la sed que sufre el alma para Dios a causa do este amor es semejante a lo que sufría David cuando dijo: "Como el ciervo desea la fuente de las aguas, así mi alma desea a ti, Dios (Ps. 41, 3)."(127) Y tanta fuerza y osadía le da esta sed al alma que "no tendría el alma en nada romper por medio do los filisteos, como hicieron los fuertes de David, a llenar su vaso de agua en la cisterna de Belén (1 Par. 11, 18), que era Cristo."(128)

Como el alma se va juntando más con Dios, más siente en sí el vacío de Dios "y gravísimas tinieblas. . . con fuego espiritual que la seca y purga, para que, purificada, se pueda unir con Dios."(129) En tanto que el alma todavía no está totalemtne purificada, y en tanto que Dios ahora es tan cerca de ella para unirse con olla en transformación de desposorio espiritual, "esle Dios intolerables tinieblas."(130) Sufriendo de tinieblas y do amor y ausencia de su Amado, pidiendo que se le muestren los ojos deseados, el alma cobra fuerza y Dios le pone en el octavo grado de amor. Con esto, el alma entra en el desposorio espiritual.

NOTAS

(1) JU-C, IV, 1.
(2) JU-N, II, XIII, 5.
(3) JU-N, II, X, 3.
(4) JU-N, II, XIX, 1.
(5) Ibid.
(6) Ibid.
(7) JU-N, II, XI, 3.
(8) Ibid.
(9) JU-N, II, XIII, 5.
(10) JU-N, II, XII, 5.
(11) JU-N, II, X, 9; XI, 1.
(12) JU-N, II, XI, 1.
(13) Ibid., 2.
(14) Ibid., 4.
(15) JU-N, II, XIX, 1.
(16) JU-C, VII, 2.
(17) JU-CA, I, 9; CB, I, 17.
(18) JU-CA, I, 9; CB, I, 18.
(19) JU-N, II, XI, 1.
(20) Ibid., 5.
(21) Ibid., 6.
(22) JU-N, II, XIII, 8.
(23) JU-CA, XXVII, 2; CB, XXII, 3.
(24) Ibid.
(25) CR-SA, 144.
(26) EN-CO, 263.
(27) BR-SP, 48.
(28) BA-SA, 627.
(29) Ibid., 628.
(30) Ibid.
(31) ST-SC, 179-180.
(32) Ibid., 180.
(33) JU-CA, I, 1; CB, I, 2.
(34) JU-CA, I, 4; CB, I, 6.
(35) JU-CA, I, 10; CB, I, 19.
(36) JU-CA, Im, 13; CB, I, 22.
(37) JU-CA, III, 1, 3; CB, III, 1, 4.
(38) JU-N, II, XI, 1.
(39) Ibid., 6.
(40) Ibid.
(41) JU-CA, I, 1; CB, I, 2.
(42) JU-CA, I, 6; CB, I, 14.
(43) JU-N, II, XI, 6.
(44) JU-CB, I, 19; CA, I, 10.
(45) JU-CA, I, 11; CB, I, 20.
(46) JU-N, II, XIX, 2.
(47) JU-N, II, XI, 6.
(48) Canción IIIAB.
(49) JU-CB, III, 2.
(50) JU-CA, III, 1, 3; CB, 2-4.
(51) JU-CA, III, 4-9; CB, 5-10.
(52) JU-CA, IV, 1.
(53) Ibid.
(54) JU-CA, V, S; CB, VI, 1.
(55) JU-C, IV.

(56) Ibid, IV, 2-3.
(57) Ibid., 4.
(58) Ibid., 6.
(59) JU-C, V.
(60) Ibid., V, 1.
(61) Ibid., 3.
(62) JU-CA, VI, 1; CB, VI, 2.
(63) JU-N, II, XIX, 3.
(64) Ibid.
(65) JU-N, II, XI, 4.
(66) JU-N, II, XIX, 4.
(67) Ibid.
(68) JU-N, II, XX, 5.
(69) JU-N, II, XIA, 4.
(70) JU-CA, VI, 1; CB, VI, 2.
(71) JU-CA, VI, 1; VI, 2.
(72) JU-CA, VI, 5; CB, VI, 6.
(73) JU-CA, VI, 5; CB, VI, 6.
(74) JU-CA, VI, 1; CB, VI, 2.
(75) JU-CA, VI, 1; CB, VI, 2.
(76) JU-CA, VI, 2; CB, VI, 3.
(77) JU-CA, VI, 5; CB, VI, 6. Compárense JU-S, XXIV, 5, 8, 9.
(78) JU-N, II, XIX, 4.
(79) JU-N, II, XIX, 5.
(80) Ibid.
(81) JC-U, VII, 3. Compárese con 5.
(82) Véase JU-S, II, XXIV.
(83) JU-C, VII, 4.
(84) Ibid.
(85) Ibid., 5.
(86) Ibid., 6.
(87) JU)S, II, XXVII, 1.
(88) Ibid., 2.
(89) JU-C, VII, 9. Véase AQ-ST, 2-2, 8, 7c
(90) JU-S, II, XXVI.
(91) Ibid., 3.
(92) Ibid.
(93) Ibid., 5.
(94) JU-N, II, XII, 5.
(95) Ibid., 6.
(96) Ibid., 7. Véanse JU-N, II, XIII, 1-2.
(97) Ibid., 7. Véanse JU-N, II, XIII, 1-2.
(98) JU-C, VIII.
(99) JU-CA, VIII, 2; CB, VIII, 3.
(100) JU-CA, VIII, 3; CB, VIII, 4.
(101) JU-N, II, XX, 1.
(102) Ibid.
(103) Ibid.
(104) JU-C, IX.
(105) JU-CB, IX, 1.
(106) JU-CB, IX, 2; CA, IX, 1.
(107) JU-CA, IX, 6; CB, IX, 7.
(108) JU-N, II, XX, 2.
(109) JU-N, II, XIII, 6.
(110) Ibid., 7.
(111) La canción IX misma.
(112) JU-N, II, XX, 2.

(113) JU-CB, X, 1.
(114) Ibid., 2.
(115) JU-N, II, XX, 2.
(116) Estas canciones corresponden a B. En A son X, XI.
(117) JU-CB, XI, 1.
(118) Ibid.
(119) Ibid., 4.
(120) JU-CB, XII, 1.
(121) JU-CA, XI, 2; CB, XII, 3.
(122) JU-CA, XI, 3; CB, XII, 4.
(123) JU-CB, XII, 1.
(124) JU-CA, XI, 5; CB, XII, 6.
(125) JU-CA, XI, 6; CB, XII, 7.
(126) JU-CA, XI, 7; CB, XII, 8.
(127) JU-CB, XII, 9.
(128) Ibid.
(129) JU-CB, XIII, 1.
(130) Ibid.

CAPITULO VIII

LOS ULTIMOS TRES GRADOS DE AMOR: EL DESPOSORIO

EL MATRIMONIO Y LA VISION BEATIFICA

Introducción.--En el capítulo anterior, vimos algo del desarrollo de las virtudes teologales desde que empezó la inflamación de amor hasta el séptimo grado de amor divino. Vimos que la caridad, el mismo Espíritu Santo, enciende la voluntad en un amor vehemente de Dios. A la vez, vimos que, purgándose más el entendimiento, la fe se hace bien ilustrada. No sólo es una creencia en artículos finitos de la fe, ni es un conocimiento oscuro como en las noches pasivas. Ahora el conocimiento, aunque no es visión, se hace muy claro. El alma, por tanto, tiene una participación más plena en la operación engendrante del Padre y, por eso, goza de una noticia más ilustrada del Hijo, en quien se contienen todos los misterios de la fe y toda la perfección del conocimiento. Pero el desarrollo del alma en este camino de perfección todavía no termina. Hay todavía lugar para un participación mayor en las operaciones de las virtudes teologales.

Es preciso recordar que las virtudes teologales consisten en una participación de poderes o potencias divinas. Cierto que el consentimiento humano se necesita. Sin embargo, un consentimiento (o asentimiento) al credo es un asentimiento a un conocimiento meramente en el orden natural. Para que este conocimiento se eleve al orden sobrenatural, es menester recibir una noticia sobrenatural. Así, San Juan considera que la fe es el proporcionado medio para ir a Dios.

El toque sustancial.--Ahora bien, con el avance del alma a los últimos grados de amor, se hace patente en ella un fenómeno que San Juan llama toque sustancial. No todos los autores están de acuerdo de lo que se trata. Teófilo de la Virgen del Carmen y Juan de Jesús María correctamente dicen que San Juan usa la palabra sustancia en varios sentidos(1). Por esta razón, es posible interpretar "toque sustancial" como Teófilo y Juan de Jesús María lo hacen, como un toque de verdades desnudas de la divinidad en el entendimiento pasivo(2). Crisógono, Gabriel de Santa María Magdalena y Brice, sin embargo, lo interpretan como una experiencia de la divina sustancia en la voluntad, de donde "redunda noticia en el entendimiento"(3). Todos estos autores concuerdan que los toques se reciben en las potencias y no en la sustancia del alma. Teófilo hasta afirma que "nunca se atribuye, . . . una capacidad receptivo-operativo directa a la misma sustancia del alma"(4). Por esta razón, es preciso afirmar que los toques sustanciales siempre se reciben en las potencias.

Aunque Eulogio de San Juan de la Cruz admite que San Juan habla de toques en las potencias, sostiene en la doctrina sanjuanista la realidad del toque de la unión en la sustancia del alma(5) y da varias citas en comprobación de su posición(6). Nosotros concordamos con Eulogio.

Para la explicación de nuestra posición, ante todo es preciso recordar que la gracia santificante no se recibe en las potencias del alma sino en la sustancia misma, es decir, que la sustancia tiene una capacidad receptiva directa para la gracia. Como la gracia es una participación de la naturaleza divina, existe de hecho un "contacto" de sustancia divina en sustancia humana. A la experiencia de este

"contacto" nos parece se refiere San Juan muchas veces cuando habla de los toques sustanciales.

La experiencia de Dios.--Intimamente relacionado con el problema de los toques sustanciales, sean en las potencias o sean en la sustancia del alma, es el problema de la posiblidad en esta vida de una experienc inmediata de Dios. Crisógono, Sansón, Gabriel de Santa María Magdalena, Juan de Jesús María, Teófilo de la Virgen del Carmen y Miguel Angel Diez de Santa Teresa admiten una experiencia inmediata(7). Garrigou-Lagrange y Maritain, por otro lado, sostienen una experiencia mediata de Dios(8). Sin embargo, todos los autores mencionados sostienen que la visión de Dios de esta vida se distingue de la otra. Puede ser que la diferencia de sus opiniones sea más semántica que real. Concuerdan en afirmar que la comunicación de esta vida no se da mediante imágenes , conceptos, etc. y que en la voluntad es inmediata. Garrigou-Lagrange y Maritain consideran que la comunicación en el entendimiento se debe al afecto de "amor filial que Dios produce en nosotros"(9). Por esta razón, la comunicación puede llamarse cuasi-experimental. En lenguaje sanjuanista nos parece que quizá se expresa lo mismo por decir que la experiencia en el entendimiento redunda de la en la voluntad(10).

Sin embargo, para la resolución de este problema nos parece que es preciso tomar en cuenta otra posibilidad. En tanto que lo que se experimenta es la gracia santificante en el alma, la experiencia de la divina esencia puede llamarse inmediata. Sin embargo, en tanto que la participación de la gracia es un efecto de Dios en el alma, la experiencia puede llamarse mediata.

El octavo grado de amor.--En el octavo grado de amor, el alma alcanza lo que se ha atrevido a pedir; que su Amado se entregue de veras. El alma ase y aprieta a Dios sin soltar, "según la Esposa dice en esta manera: Hallé al que ama mi corazón y ánima, túvele, y no le soltaré (Cant. 3, 4)"(11). Pero el "no le soltaré" no puede entenderse demasiado estrictamente, porque como dice San Juan:

> En este grado de unión satisface el alma su deseo, mas no de continuo, porque algunos llegan a poner el pie y luego lo vuelven a quitar. Porque si durase, sería cierta gloria en esta vida, y así muy pocos espacios pausa el alma en él(12).

Dios, viendo a su amante sufriendo tanto por su causa en el séptimo grado de amor, tuvo compasión de ella, habiendo purificádola bastante para darle los ojos deseados. En tanto que el alma ahora ya se ve más fuerte de espíritu y más capaz de recibir una comunicación de gran intensidad, Dios levanta al alma al octavo grado por enviarle "ciertos rayos divinos de sí, con tal gloria y fuerza de amor, que la conmovió toda y todo el natural la desencajó"(13). El alma, habiendo recibido lo que tanto deseaba, que Dios le descubra "algunos rayos de su grandeza y divinidad", recibió algunos que "fueron de tanta alteza y con tanta fuerza comunicados, que la hizo salir de sí por arrobamiento y éxtasis--lo que acaece al principio con gran detrimento y temor del natural--, y así, no pudiendo sufrir el exceso en sujeto tan flaco", el alma pide a su Amada que aparta estos ojos tan vehemente deseados(14).

La razón de querer que el Amado aparte sus divinos ojos, no es meramente de temor natural(15). Quiere más bien que el Amado deje

de comunicar estos divinos rayos a ella en el cuerpo para que se los comunique a ella "en el vuelo que ella hacía fuera de la carne"(16). Sin embargo, el alma todavía no ha llegado al estado de preparación por el cual puede salir de su cuerpo por el amor de la comunicación que se da. Con estos divinos rayos, el alma sólo ha entrado en el desposorio espiritual y todavía le falta el amor y las noticias que corresponden al matrimonio. Para prepararle más adecuadamente para la unión perfecta con El, el Amado detiene o impide el deseo de su amante y su vuelo de amor, diciendo:

> Vuélvete, paloma,
> que el ciervo vulnerado
> por el otero asoma
> al aire de tu vuelo, y fresco toma(17).

El alma satisface su deseo interior, pero por la voluntad de su Amado y para su propio bien de ella, no lo satisface de continuo(18). La razón de esto es porque la comunicación de que el alma goza aquí, sólo es el principio de los bienes que le esperan, y no todavía el estado de gloria que el alma pretende(19). La comunicación es mejor sólo un fuerte vislumbre de lo que Dios es en sí(20). Pero, las palabras del Amado tienen un doble sentido. No sólo quieren decir que el estado de alta contemplación de que el alma goza ahora no es el estado de gloria que el alma pretende, sino también quieren decir que para que el alma llegue a este estado, el Amado dice que se vuelva a El(21).

El Amado se compara a sí mismo al ciervo que cuando oiga "a la consorte que siente que está herida, luego se va con ella y la regala y acaricia"(22). Así, el Esposo, viendo su amante herida de amor por El, anda herido de amor por ella. La noticia del Amado, del ciervo vulnerado, que el alma ha recibido, es sólo el principio de la alta contemplación, de suerte que el ciervo vulnerado apenas empieza a mostrarse al alma--sólo asoma por "el otero", el cual representa esta alta contemplación. En este aire de amor divino, y en el vuelo de la contemplación de que goza el alma, toma ella su fresco, porque "así como el aire hace fresco y refrigerio al que está fatigado del calor, así este aire de amor refrigera y recrea al que arde con fuego de amor. Porque tiene tal propiedad ese fuego de amor, que el aire con que toma fresco y refrigerio es más fuego de amor"(23). Por un espacio de tiempo no determinado, el alma queda recogida en su Amado en éxtasis y con este vuelo de amor, Dios pone al alma en el desposorio espiritual con su Hijo(24).

Efectos del desposorio espiritual.--En éxtasis, en recogimiento con su Amado, el alma encuentra y goza riquezas espirituales inestimables. Como ha alcanzado lo que tanto quería, el alma encuentra paz, descanso y recreación. Dice San Juan que el alma "entiende secretos e inteligencias de Dios extraños--que es otro manjar de los que mejor le saben--, y siente en Dios un terrible poder y fuerza que todo otro poder y fuerza priva, y gusta allí admirable suavidad y deleite de espíritu, halla verdadero sosiego y luz divina, y gusta altamente de la sabiduría de Dios que en la armonía de las criaturas y hechos de Dios reluce, y siéntese llena de bienes y vacía y ajena de males, y, sobre todo, entiende y goza de inestimable refección de amor, que la confirma en amor"(25).

Sin embargo, puede surgir el problema siguiente: ¿Cómo se distingue esta noticia de la divinidad del "no sé qué, que quedan balbu-

ciendo"?(Por supuesto, la comunicación que el alma aquí recibe es de mucha más intensidad y pureza. Y como el alma ya será purgado de todas sus imperfecciones voluntarias, recibe además el toque de las virtudes de su Amado en su sustancia(26), el cual toque causa en el alma gran deleite. Estos toques son los sentimientos espirituales de que hemos ya hablado antes(27).

Allende de estos sentimientos espirituales de que el alma goza en este estado, existe un deleite mayor de todos los demás, que es la comunicación de "una subidísima y sabrosísima inteligencia de Dios y de sus virtudes, la cual redunda en el entendimiento del toque que hacen las virtudes de Dios en la sustancia del alma(28). El alma,por esta comunicación que redunda en su entendimiento, recibe la noticia de "substancia entendida y desnuda de accidentes y fantasmas"(29). Y no sólo recibe el alma esta sustancia entendida de Dios, sino también recibe "descubrimientos de verdades de la Divinidad y revelación de secretos suyos ocultos"(30).

Sin embargo, San Juan encuentra cierta dificultad en decir exactamente en qué consisten estas verdades desnudas o esta sustancia entendida. Nos ha dicho anteriormente que es una noticia alta de lo que Dios es en sí(31). Pero ahora no quiere arriesgar una posible confusión. Nos dice que tales noticias no son de "la perfecta y clara fruición como en el cielo"(32). Son de la esencia divina y son mucho más claras que antes. Pero, en comparación con lo que todavía espera al alma, pueden llamarse oscuras. Por esta razón, la contemplación de que el alma goza ahora puede ser llamada "un rayo o imagen de fruición"(33). Lo que el alma siente "no es sino una fuerte y copiosa comunicación y vislumbre de lo que El es en sí"(34). Todavía no es la visión de la divina esencia de que se goza en la gloria. Se compara mejor con el conocimiento que recibimos de las cosas visibles "en par de los levantes de la aurora"(35).

Junto con lo que ya hemos dicho, el alma recibe otro conocimiento. No sólo recibe la noticia de la divinidad, ni tampoco sólo el descubrimiento de secretos ocultos en el cual aprende muchas cosas de los misterios de la fe, sino también el alma recibe el conocimiento de la excelencia de las criaturas, su maravilloso orden y su relación a Dios(36).

Las molestias que todavía se presentan en el desposorio espiritual.--Como hemos visto, al entrar en el desposorio espiritual, el espíritu del aprovechado ya está en un estado de tranquilidad y paz. Sin embargo, este no es el caso de los apetitos sensitivos. Debido a los dolores que el alma sufría en la noche del espíritu, y debido a las inflamaciones de amor, los apetitos y digresiones de los sentidosestaban dormidos. Ahora, cuando el alma alcanza tranquilidad de espíritu, los apetitos sensibles no tienen en qué ocuparse. Como el aprovechado todavía no es perfecto, quedan desórdenes y digresiones en sus apetitos sensibles. Estos afectan al alma más cuando está gozando de alguna noticia de Dios(37). En el desposorio, "aunque en las visitas goza de tanto bien el alma Esposa como se ha dicho, todavía padece ausencias y perturbaciones y molestias de parte de la porción inferior y del demonio"(38).

Las comunicacionesde que goza el alma en este estado, son de mucho valor, tanto que el demonio "más precia . . . impedir a esta alma un quilate de esta su riqueza y glorioso deleite, que hacer caer

a otras muchas en otros muchos y graves pecados; porque las otras tienen poco o nada que perder, y ésta mucho, porque tiene mucho ganado y muy precioso"(39). Debido a la imperfección que todavía existe en la parte inferior del alma, el diablo puede aprovecharse de los sentidos exteriores e interiores, usándolos como entrada para desinquietar al alma y sacarla de lo que está gozando. Además, en las visiones comunicadas a los sentidos exteriores y a la imaginación, el demonio puede aparecer como ángel de luz. Así, el demonio no sólo puede distraer al alma a través de estas visiones, sino que también puede causar en ella "horrores y turbación y temores"(40). En suma, el alma todavía es probada. Y aquí se aplican los consejos que San Juan nos ha dado en la noche activa del espíritu. El alma ha de caminar en pura fe, sin apegamiento alguno a sus visiones. Y si el alma no camina en fe, las visiones la distraerán de lo que ella está gozando, quitando su atención de lo invisible y espiritual y divino, y poniéndola en lo visible, corporal y natural, lo cual no tiene proporción alguna con la naturaleza divina. Esto no quiere decir que el demonio siempre espere tanto para empezar con sus turbaciones. Sólo quiere decir que cuando el alma ha llegado a este estado de desposorio espiritual, tales intervenciones del diablo le son más molestas y le causan más aflicción.

Quiera el alma o no, las visiones del diablo tienen su efecto; dejan al alma en sequedad(41). La sequedad de espíritu causada por las maquinaciones del diablo, a su vez, puede "ser causa de apagar en el alma Esposa el jugo y suavidad interior" de que hemos hablado(42). Las ausencias de la presencia de su Amado, causadas por la influencia del demonio, son "muy aflictivas, y algunas son de manera que no hay pena que se le compare"(43), debido al gran y fuerte amor que el alma tiene por su Amado. Temiendo la pérdida del deleite y suavidad de que goza en la vista de las virtudes que el Amado ha dejado(44), el alma toma remedios en contra de la sequedad. Primero, se pone más diligente en la práctica de la devoción. Después, invoca al Espíritu Santo para que El no sólo detenga la sequedad, sino también que El aumente el amor en ella y la ponga en el ejercicio interior de sus virtudes, en las cuales su Amado toma su deleite(45). Así, el Espíritu Santo viene y con la venida de su aspiración, el alma se aprovecha de lo que el demonio quiso usar para su detrimento(46).

Transición al matrimonio espiritual.--Viendo sus riquezas y grandezas, viendo la rebelión de los apetitos sensitivos en contra de lo que goza su parte espiritual, viendo que está recibiendo las riquezas y grandezas de Dios sólo por bocados debido al impedimiento que se da por el cuerpo, viendo que está sujeta todavía a tantas miserias en que los apetitos sensibles quieren reinar, viendo todo esto el alma, desea que "este reino de la sensualidad--con todos sus ejercicios y molestias--se acabe ya o se le sujete del todo"(47). Por esta razón, pide a su Esposo que ya se haga el matrimonio, que no sólo la parte racional goce de tranquilidad sino también la parte inferior o sensitiva.

El matrimonio espiritual: el estado original del hombre recobrado y superado.--En el desposorio, el alma todavía tenía las molestias de los apetitos sensitivos. Aunque gozaba de tranquilidad en el espíritu, los apetitos sensibles y el diablo la estorbaban. Ahora en el matrimonio, el alma gozará ordinariamente de suavidad y su deleite no se acabará. La imaginación, que era fuente de sin sabor mediante sus digresiones, mientras que la voluntad gozaba "en quietud de la comunicación sabrosa del Amado", ya no puede estorbar el alma(48). Las pasiones irascible y concupiscible, antes desordenadas, ahora se ponen en obediencia a la razón, de suerte que ni sus primeros movimientos son

desordenados. No faltan en el alma estas pasiones, sino sólo sus movimientos desordenados.

Aunque en el desposorio espiritual, las tres facultades espirituales del hombre--entendimiento, voluntad y memoria--gozaban de tranquilidad en las comunicaciones que Dios les daba, todavía no eran perfectas. Todavía había actos de imperfección por su parte, por mínimos que fueran. Estas tres potencias del alma ahora están puestas "tan en su punto de efecto, que están tan empleadas en la justa operación que las pertenece, que no sólo no en extremo, pero ni aun en parte de él participan alguna cosa"(49). No hay nada que pueda estorbar la quietud y deleite que el alma ya habitualmente tiene. Aun cuando algo se ofrece de fuera, el deleite que el alma toma no es en la cosa exterior sino en su gozo interior habitual(50). En suma, todas las imperfecciones de que el alma todavía sufría, de las cuales tratamos en el capítulo VI, se acaban, con el resultado de que el alma posee el deleite ordinario de sus virtudes, gracias, etc. El paraíso interior del estado original no sólo ha sido recobrado, sino también superado. En este nono grado de amor divino, el alma arde con suavidad "por razón de la unión que" tiene "con Dios"(51).

Comparación del desposorio espiritual con el matrimonio espiritual.--Aunque hemos tratado algo de esta comparación cuando tratamos de la tranquilidad y gozo que posee el alma ordinariamente, y de las imperfecciones que ya se quitan en este estado de matrimonio espiritual, valdrá la pena pararnos brevemente para una explicación más detallada. El alma en el matrimonio recibe "muchas y muy grandes comunicaciones, y visitas, y dones, y joyas del Esposo"(52). El matrimonio es una transformación total del alma en su Amado, "en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida". En este estado, San Juan dice que "pienso que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmado en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma". Tratando de explicar la unión que existe entre el alma y Dios, San Juan dice lo siguiente:

> Porque, así como en la consumación del matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gen. 2, 24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor, . . . bien así como cuando la luz de la estrella o la de la candela se junta y une con la del sol, que ya el que luce no es la estrella ni la candela, sino el sol, teniendo en sí difundidas las otras luces(53).

De este estado de matrimonio espiritual San Juan habló en la Noche cuando dijo que el entendimiento del alma salió de su modo humano de obrar a entender "por la divina Sabiduría con que se unió". Y salió la voluntad de su manera humana y baja de amar para amar "con fuerza y pureza del Espíritu Santo". Y la memoria también salió de su manera humana de recordar a la transformación en "aprehensiones eternas de gloria"(54).

El alma en este estado está "tan hermoseada y rica y llena de deleites, que le parece estar en un lecho de variedad de suaves flores divinas, que con su toque la deleitan y con su olor la recrean"(55). Las virtudes de que goza el alma son en verdad las virtudes de los dos--

del alma y de su Esposo. Las virtudes del alma, por consiguiente, son tan fuertes y tan perfectas que los demonios la temen "como al mismo Dios"(56).

Como hemos dicho, en este estado de matromonio espiritual "el alma goza ya . . . de una ordinaria suavidad y tranquilidad, que nunca se le pierde ni le falta"(57). Esto no quiere decir que siempre esté gozando de sus virtudes. Siempre goza de los efectos de ellas; cuando las virtudes son perfectas, la paz y suavidad son sus consecuencias. Pero el alma no siempre goza de Dios en ellas. Aquí, el estado de matrimonio espiritual es como el estado del desposorio. Las virtudes en el alma se gozan siempre en el matromonio según sus efectos; pero no siempre según la reflexión y operación de Dios en ellas. Las virtudes en esta vida todavía están "como flores en cogollo cerradas en el huerto; las cuales algunas veces es cosa admirable ver abrirse olor y fragancia en mucha variedad", dando al alma "la abundancia y grandeza y hermosura de Dios"(58). Y cuando pasa esto en el alma, se va acompañado con ciertas extrañas noticias divinas de Dios, con el alma bañada en amor de Dios. Las virtudes infusas sólo operan por la caridad. Cuando la operación de la caridad está presente, las otras virtudes teologales y morales infusas también operan.

Experiencias del matrimonio espiritual: el toque de centella y el adobado vino.--Mientras que la suavidad de que acabamos de hablar tenía que ver más con los ejercicios exteriores, estos dos favores o visitas del Amado tienen que ver con la moción interior de la voluntad. El toque de centella "es un toque sutilísmo que el Amado hace al alma a veces, aun cuando ella está más descuidada, de manera que la enciende el corazón en fuego de amor, que no parece sino una centella de fuego que saltó y la abrasó"(59). Las consecuencias de este toque de amor son que la voluntad del alma se enciende, amando a Dios, deseándole, alabándole, etc. Tal toque no es un toque de inteligencia mística del Amado; es un toque de amor místico. Es el amor del Amado, o del Espíritu Santo; no es noticia de El, o el Hijo. Pero, en tanto que es sólo el toque de centella, pasa presto, aunque sus efectospueden durar algunos días. El amor del vino adobado y sus efectos, sin embargo, pueden durar harto tiempo.

Según San Juan, el adobado vino es un favor muy mayor al del toque de centella. Como su nombre significa, es cierta embriaguez de amor, por la cual el Espíritu Santo en sus visitas al alma, hace que el alma envie a Dios su amor, alabanzas, etc., aunque no siempre tiene este efecto. El amor del adobado vino no pasa tan presto como el amor del toque de la centella. Tiene más asiento. Pero los toques de la centella "son más encendidas que los de la embriaguez", a veces dejando "al alma abrasándose y quemándose en amor"(60).

Las bodegas interiores de amor.--El alma en este estado de matrimonio espiritual siempre goza de una unión con Dios según su sustancia, en la cual unión siente el deleite en sí de Dios como si fuera por el sentido de tacto. También, como hemos dicho, tal unión de la sustancia humana con la divina tiene el efecto de un continuo gozar en las obras que el alma hace. Allende de esta unión ordinaria, hay también varios grados de unión de amor que San Juan ha llamado "el toque de centella", y "el adobado vino". Sin embargo, ni en el uno ni en el otro consiste la esencia del matrimonio espiritual. La esencia consiste en esta unión sustancial, pero no solo en ella(61). Lo que falta es la visita del Amado por su presencia en el entendimiento, en la memo-

ria y en la voluntad(67). Aunque fundamentalmente en esto consiste el matrimonio espiritual, tal unión no puede ser continua(68) sin ser la unión de matrimonio del otro mundo.

El alma en la perfección del amor y unión matrimonial recibe el deleite del toque sustancial con su Amado, viendo en sí las virtudes de él y gozando de la visita y ejercicio de ellas. Además, en el entendimiento recibe ciencia y sabiduría divinas, recibiendo las noticias de verdades desnudas, revelación de secretos, etc. En la voluntad, goza del amor del Espíritu Santo que es mayor del amor gozado en la centella y en el adobado vino, en parte por su propia intensidad, y en parte por la comunicación a todas las facultades espirituales. Y, finalmente, según la unión de la facultad de la memoria, el alma recuerda "los bienes que está poseyendo y gozando en la unión de su Amado"(64).

Los efectos de la unión de las potencias.--Sin embargo, ¿cuáles son los efectos más particulares de esta unión tan estrecha con Dios? El efecto de haberse experimentado una unión tan estrecha con la naturaleza y sabiduría divinas, es que el alma queda en un estado de no saber de las cosas del mundo. La sabiduría divina, que se comunicó al alma, hace que ella olvide todas las cosas del mundo. En tanto que ha conocido la naturaleza divina por su participación en la operación engendrante del Padre, el alma conoce por esta misma operación que su saber de Dios es pura ignorancia(65).

Además de la noticia intelectual que el alma recibe, por la cual todo otro saber es como no saber, la unión de la voluntad con el amor divino del Espíritu Santo "no la deja advertir a cosa alguna del mundo". Su único pensamiento está en su Amado. En tanto que sus pensamientos están con su Amado, tal alma no se entremete en cosas ajenas, "porque aun de las suyas no se acuerda". Donde el espíritu de Dios mora, inclina al alma a ignorar todo lo que no sea para su aprovechamiento(66).

Puesto que los efectos de aquella unión de todas las facultades son aptos para quedar y durar algún tiempo, el no saber, siendo uno de los efectos, permanece también. Durante tal período, el alma no puede advertir a ninguna cosa en particular(67).

El alma, en el estado de matrimonio espiritual, de veras puede decir que "ni ya tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio"(68). Tanto es esta una realidad que aun cuando el alma ha salido de los efectos de esta unión de las potencias, como ya ha llegado al estado de perfección en que ni los primeros movimientos de los sentidos están desordenados, muchas veces ni advierte que está obrando por Dios(69).

Todos los tratos con el mundo, de cosas del mundo, y con otras personas, los cuales anteriormente le dieron tanta pena al alma, ahora en el estado de perfección "todo el ejercicio de la parte espiritual y de la parte sensitiva, ahora sea en hacer, ahora en padecer, de cualquiera manera que sea, siempre le causa más ardor y regalo en Dios, . . . ya todo es ejercicio de amor"(70). Y tan precioso es un poco de este amor puro que, según San Juan, vale más en los ojos de Dios y hace provecho para la Iglesia, "aunque parece que no hace nada" de obras en la vida activa, que todas las otras obras hechas sin este amor(71). Aun cuando estos efectos de la unión de todas las potencias pasan, "la ordinaria junta yunión de los dos"--el Amado y el alma--es una "comunicación de dulzura de amor"(72).

La más alta unión de las facultades con Dios en esta vida: la Llama de amor viva.--Puede parecer que la Llama de amor viva se identifica con la unión de la bodega interior de que acabamos de tratar, la cual consiste en la unión de las tres facultades espirituales del hombre con Dios. Para apoyar esta posición, es preciso notar que San Juan mismo dice en el Cántico espiritual que: "esta bodega que aquí dice el alma es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede siturarse en esta vida, que por eso la llama interior bodega, es a saber, la más interior"(73). Si es la más interior, con toda justicia puede presentarse la pregunta: ¿Cómo se puede ir más allá? Lo que parecería mayor evidencia para sostener esta interpretación es que cuando San Juan habla de esta bodega interior, dice que es el matrimonio espiritual; y ya sabemos que tal estado es el de los perfectos. Además, dice San Juan que las "bodegas de amor son siete"(74). Y dice que "mas a esta última y más interior pocas llegan en esta vida; porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual del cual habla ya el alma en este lugar"(75). Por consiguiente, ¿cómo podemos tener una unión más perfecta de la unión perfecta? Parecería, que la llama de amor viva es idéntica con la bodega interior.

Sin embargo, cuando San Juan trata de la Llama, toda duda desaparece. Dice:

> Porque, aunque en las canciones que arriba declaramos hablamos del más perfecto grado de perfección a que en esta vida se puede llegar, que es la transformación en Dios, todavía estas canciones tratan del amor ya más calificado y perfeccionado en ese mismo estado de transformación; porque, aunque es verdad que lo que éstas y aquellas dicen, todo es un estado de transformación y no se puede pasar de allí en cuanto tal, pero puede con el tiempo y ejercicio calificarse, como digo, y substanciarse mucho más en el amor. Bien así como aunque habiendo entrado el fuego en la madera, le tenga transformado en sí y esté ya unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado, hasta centellear fuego de sí y llamear(76).

El alma, en este estado, no sólo está unida con el fuego, "sino que hace ya viva llama en ella"(77). Y, explicando aun más la diferencia entre el estado de transformación o matrimonio ordinario y este estado de matrimonio con llamas de amor vivas, dice lo siguiente:

> Y la diferencia que hay entre el hábito y el acto, hay entre la transformación en amor y la llama de amor, que es la que hay entre el madero inflamado y la llama de él, que la llama es efecto del fuego que allí está.
>
> De donde, el alma que está en estado de transformación de amor, podemos decir que su ordinario hábito es como el madero que siempre está embestido en fuego; y los actos de esta alma son la llama que nace del fuego de amor, que tan vehemente sale cuanto es más intenso el fuego de unión, en la cual llama se unen y suben los actos de la voluntad arrebatada y absorta en la llama del Espíritu Santo, que es como el ángel que subió a Dios en la llama del sacrificio de Manué (Iud. 13, 20).
>
> Y así, en este estado no puede el almahacer actos; que el Espíritu Santo los hace todos y lamueva a ellos; y, por eso, todos los actos de ella son divinos, pues es hecha y movida por Dios.
>
> De donde al alma le parece que cada vez que llamea esta llama,

haciéndola amar con sabor y temple divino; la está dando vida eterna, pues la levanta a operación de Dios en Dios(78).

Dejamos probado que la bodega interior no es igual o idéntica con la Llama de amor viva. Y dejamos probado que aunque San Juan habla de las dos como el último grado en esta vida, el último grado que es la bodega interior es más general, mientras que la llama es el amor aun más calificado en este último grado.

La herida de la llama en el más profundo centro del alma.--La herida que el alma recibe aquí no es como la que recibía antes durante la noche del espíritu. Ya no hay necesidad de purgación. La llama hiere al alma tiernamente y en su más profundo centro. Por esta expresión, San Juan quiere decir el término de las operaciones del alma donde se cumplen en todas sus fuerzas. En tanto que el alma ha llegado a ser herida en su más profundo centro, y en tanto que Dios es el fin del alma, sus movimientos ahora, todos son divinos(79). La Trinidad obra por y en el alma y con su consentimiento. En el entendimiento, el Padre de las lumbres ilustra con su operación en la sabiduría que es su Hijo; y la voluntad se deleita y opera por el Espíritu Santo(80). "Y así," dice San Juan, "todos los movimientos de la tal alma son divinos; y aunque son suyos de El, de ella lo son también, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento"(81). Aunque éste es muy parecido al matrimonio ordinario, su grado de intensidad es muy superior. San Juan dice lo siguiente acerca de este estado:

> Es cosa maravillosa que, como el amor nunca está ocioso, sino en continuo movimiento, como la llama está echando siempre llamaradas acá y allá; y el amor, cuyo oficio es herir para enamorar y deleitar, como en la tal alma está en viva llama, estále arrojando sus heridas como llamaradas ternísimas de delicado amor, ejercitando jocunda y festivalmente las artes y juegos del amor(82).

La distinción entre el matrimonio espiritual o la transformación ordinaria de amor y este estado más avanzado del matrimonio, es que aquélla "es como ascua encendida; y lo otro, . . . como ascua en que tanto se afervora el fuego, que no solamente está encendida, sino echando llama viva"(83). A pesar de su intensidad, como ya hemos dicho, la llama no es esquiva. Al contrario, tal llama está glorificando al alma mediante la vista de sus virtudes que se da; y glorificándola por las inteligencias divinas que recibe en su entendimiento, y glorificándola por la comunicación de amor en su voluntad y por el deleite que siente en su substancia "con la afluencia y copiosidad de la suavidad de . . . divino contacto y junta substancial"(84).

Según San Juan, almas que llegan a este estado no mueren como los otros humanos mueren. La mayoría de los hombres mueren de vejez, de enfermedad, etc. Sin embargo, estas almasmueren de amor, de una comunicación de Dios tan fuerte que el alma sale de la carne(85). Aunque el alma en este estado quiere morir para que se cumpla perfectamente el matrimonio espiritual, sus deseos no son con pena como eran antes de llegar a este estado. Ahora, el alma está de todo en conformidad con Dios y con la divina voluntad. Su apetito para la perfecta unión de amor es mejor "con gran suavidad y deleite y conformidad racional y sensitiva"(86) de suerte que su petición se expresa en esta forma: que Dios acabe con su vida, si El quiere. Si se distingue la conformidad del alma aquí con la de la bodega interior, sería, tal vez, solo por la suavidad que se siente por aceptar los decretos de la divina voluntad.

La operación sobrenatural de la caridad en el estado de la llama de amor viva.--La participación del alma en la operación del Espíritu Santo depende de la disposición que Dios encuentra en ella. Y, por cuanto el Espíritu Santo es Dios infinito, "cuando El quiere tocar al alma algo apretadamente, es el ardor del alma en tan sumo grado de amor, que le parece a ella que está ardiendo sobre todos los ardores del mundo"(87). San Juan asemeja al Espíritu Santo no sólo a una llama de amor, sino a un cauterio en el cual el fuego está más vehemente y más intenso. Y, por cuanto el toque del Espíritu Santo transforma al alma en sí, el alma misma se hace un cauterio de intenso y vehemente fuego. No destruye al alma sino la endiosa y le da infinito deleite, dejándola ardiendo en amor suave.

Lo siguiente suele acontecer a las almas que han llegado a este estado de amor. El cauterio suave del Espíritu Santo, comunicado al alma, deja en ella una llaga suave distinguiéndola de la llaga purgativa. La llaga se causa por el cauterio, pero, a la vez, se cura por el cauterio(88), de suerte que la llaga se hace llaga de fuego y de amor. Tal llama se hace en el alma por el toque de la divinidad que mora en ella; y se hace sin ninguna figura intelectual o imaginaria. Sin embargo, hay otra manera de cauterizar al alma que también es muy subida. Cuando el alma está inflamada con este amor de Dios, suele acontecer que

> el alma sienta embestir en ella un serafín con una flecha o dardo de encendidísimo en fuego de amor, traspasando a esta alma que ya está encendida como ascua, o como llama, por mejor decir, y cauterizarla subidamente. Y entonces, en este cauterizar traspasándola con aquella saeta, apresúrase la llama del alma y sube de punto con vehemencia--al modo que en un encendido horno o fragua, cuando le hornaguean o trabucan el fuego se afervora la llama y se aviva el fuego--y entonces, al herir de este encendido dardo, siente la llaga el alma en deleite sobre todo encarecimiento; porque, demás de ser ella toda removida en gran suavidad al trabucamiento y moción impetuosa causada por aquel serafín, en que siente grande ardor y derretimiento de amor, siente la herida fina y la yerba con que vivamente iba templado el hierro, como una viva punta en la substancia del espíritu, como en el corazón del alma traspasado(89).

Esta saeta de amor es como un grano de mostaza que se da en el corazón, que crece y se derrama por todas las venas del alma, naciendo de este punto encendido un arbol grande o "un inmenso fuego de amor" (90). A tal estado de amor hay solo unos pocos que llegan.

A veces pasa que la llaga que se ha hecho en el espíritu también sale en el cuerpo, como en el caso de San Francisco de Asís; cuando estaba llagado con las cinco heridad, los efectos de esta llaga de amor también salieron en su cuerpo. Pero, aunque tales heridas causan dolor en el cuerpo, en el espíritu ya fuerte en el amor de Dios, tales heridas son dulces y sabrosas, "y así es cosa maravillosa sentir crecer el dolor con el sabor"(91). Pero, cuando la llaga no aparece en el cuerpo, mientras crezca el sabor, crece más el dolor. La razón de esto es que la carne es freno del espíritu; y "cuando los bienes espirituales de él se comunican también a ella, ella tira la rienda y engendra la boca a este ligero caballo del espíritu y apágale su gran brío, porque, si él usa de su fuerza, la rienda se ha de romper. Pero, hasta que ella la rompa no deja de tenerle oprimido de su libertad"(92).

La mano blanda del Padre y el toque delicado.--Además de la operación de la virtud de la caridad, el alma goza del toque de la divina sustancia en la suya. La mano que comunica este toque es la del Padre, y el toque comunicado es el Verbo, su Hijo. Este toque, como el cauterio, es suave y aumenta la suavidad gozado por el alma del fuego del amor del Espíritu Santo. Como lo que se siente en el alma es el toque de la infinita sustancia divina, también "infinitamente es delicado, y, por tanto, tan sútil y amorosa y eminente y delicadamente toca"(93). Como vimos cuando llegó al alma al desposorio espiritual y se repitió en el matrimonio, el toque de sustancia regala al alma, "comunicándosele fortaleza, sabiduría y amor, hermosura y gracia y bondad, etc. Que como Dios sea todas estas cosas, gústalas el alma en un solo toque de Dios, y así el alma según sus potencias y su substancia goza"(94). No gusta únicamente en el espíritu sino también se siente en el cuerpo hasta "en los últimos artejos de pies y manos". Pero, aunque cuerpo y espíritu gozan de esta gloria de su propia manera, el cuerpo ahora no se envanece, ni la goza de una manera desordenada. En suma, aunque sólo a veces elalma, en este estado de matrimonio espiritual, "anda con gozo y fruición", "siempre el alma anda interior y exteriormente como de fiesta y trae con gran frecuencia en el paladar de su espíritu un júbilo de Dios grande y como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor y en conocimiento de su feliz estado"(95).

La divina operación de la fe en el entendimiento: Las lámparas de fuego.--Las lámparas de fuego que danluz de conocimiento y calor de amor, son los atributos de Dios. Aunque Dios en sí es suprema simplicidad, nuestra manera de conocerle no es así. Por nuestra manera de conocer, hacemos distinciones entre sus atributos, las cuales no existen en El. Como sus atributos se identifican con su ser, cuando abre la noticia de ellos al alma, le dan infinita luz y calor.

Aunque la noticia que el alma recibe aquí no es tan clara y distinta como en la gloria, San Juan nos dice que

> Según estas noticias que el alma tiene allí de Dios distintas en un sólo acto actualmente, le es al alma el mismo Dios muchas lámparas que distintamente lelucen al alma, pues de cada una tiene noticia y le dan calor de amor, cada una ensu manera y todas ellas en un simple ser, como decimos, y todas ellas son una lámpara, que es el Verbo, el cual, como dice San Pablo, es resplandor de la gloria del Padre(96).

Cada atributo da calor y resplandor. El alma recibe de la lámpara de la omnipotencia de Dios la luz y calor de su omnipotencia; de la lámpara de su sabiduría, recibe el resplandor y calorde este atributo, etc. Cada lámpara comunica al alma su resplandor y su calor de amor. Pero, como Dios es suma simplicidad, se conoce cualquier atributomediante los otros. Así, además de recibir la luz y calor propios a cada atributo particular, el alma los recibe fortalecidos por los efectos de los otros. Por esta razón, San Juan dice "todas ellas están hechas una luz y un fuego, y cada una una luz y un fuego"(97). El alma está abrasada de amor, "inmensamenté absorta en delicadas llamas, llagada sutilmente de amor en cada una de ellas, y en todas ellas juntas más llagada y viva en amor de vida de Dios"(98), sintiendo ser amada de Dios por cada uno de sus atributos. En suma, en este estado de unión, "el alma está hecha Dios de Dios, por participación de El y de sus atributos, que son los que aquí llama lámparas de fuego"(99).

Los resplandores amorosos de las lámparas de fuego.--Las lámparas son los atributos de Dios y los resplandores de éstas son las noticias que comunican al alma. Y dice San Juan que la ilustración que el alma recibe de los resplandores, "en que el alma resplandece con calor de amor, no es como la que hacen las lámparas materiales, que con sus llamaradas alumbran las cosas que están alrededor, sino como las que están dentro de las llamas, porque el alma está dentro de estos resplandores"(100). El alma no sólo está dentro de las llamaradas de estas lámparas, sino también está transformada en las llamas de ellos, movida por Dios y recibiendo cierta gloria de Dios, preparándola para la vida eterna.

Dice San Juan que estos resplandores también se llaman obumbraciones o hacimiento de sombra. Usa esta figura para tratar de explicar en más detalle y de otromodo la esencia y los efectos de los resplandores. La sombre de cada cosa, dice, es proporcionada a ella. La que es opaca y oscura deja una sombre semejante; yla que es sutil y ligera deja su sombre correspondiente. La sombre de una luz es otra luz como la primera. Las virtudes y atributos de Dios son lámparas encendidísimas. En tanto que el alma está tan cerca de ellas y hasta dentro de ellas, sus sombras no pueden hacer más que tocar al alma. Como la sombra guarda proporción con aquella de la cual es sombra, las sombras que tocan al alma "también han de ser encendidas y resplandecientes al talle de las lámparas que las hacen, y así, estas sombras serán resplandores" (101). Sigue diciendo San Juan lo siguiente:

> De manera que, según esto, la sombre que hace al alma la lámpara de la hermosura de Dios, será otra hermosura al talle y propiedad de aquella hermosura de Dios; y la sombra que hace la fortaleza, será otra fortaleza al talle de la de Dios; y la sombra que le hace la sabiduría de Dios, será otra sabiduría de Dios al talle de la de Dios, y así de las demás lámparas, o, pormejor decir, será la misma sabiduría, y la misma hermosura, y la mismaforaleza de Dios en sombra, porque el alma acá perfectamente no le puede comprender. La cual sombra, por ser ella tan al talle y propiedad de Dios, que es el mismo Dios, en sombra conoce bien al alma la excelencia de Dios(102).

La visión no es cara a cara sino en sombra, la sombra que es el mismo Dios reflejado en el espejo del alma. Y mientras que el alma no goce de la gloria que resulta de la visión cara a cara, goza de la felicidad de la gloria también en sombra, en el espejo de su sustancia.

Pero el alma no sólo recibe los resplandores de Dios en sombra. Como las potencias delalma están infundidas en estos resplandores, están hechas también "unas lámparas encendidas en los resplandores de las lámparas divinas, dando al Amado de la misma luz y calor de amor que reciben"(103). Todo lo perteneciente a Dios es también del alma; y todo lo perteneciente al alma es también de Dios. Su amor es recíproco y sus bienes comunes. Sin embargo, el acto de este amor en el matrimonio se distingue de la otra vida en tanto que aquí no es sin intermisión.

El conocimiento de las criaturas en este estado de la llama del matrimonio espiritual.--Hemos visto que por la razón natural el hombre puede llegar a un conocimiento de Dios, un conocimiento análogo en el cual lo negativo predomina. Hemos visto además que en los varios grados de la purgación mística, el alma conoce a Dios solo a oscuras. En el principio de la purgación, el alma conocía aDios en su misma sustan-

cia. El objeto de su conocer no era sólo Dios sino también ella misma, su estado de imperfección en comparación con la perfección de Dios. Avanzando la purgación, el alma conocía a las criaturas mediante esta misma luz de la contemplación. De las criaturas más bajas, procedió al conocimiento de las racionales, de los misterios de la fe enseñados por éstas, y, luego, al conocimiento entreoscuro del "no sé qué, que quedan balbuciendo". Hasta este punto, el objeto de la divina contemplación iba extendiéndose. Cada vez más, por la divina luz de la contemplación, el alma recibía conocimiento más amplio, de sí misma en comparación con el conocimiento oscuro de Dios, de las criaturas en esta misma comparación, etc. Pero ahora, habiendo llegado a un conocimiento bastante claro de Dios, conoce a las criaturas en y por Dios. Conoce los efectos en conocer la causa. No es el conocimiento de la gloria. En comparación con éste, es un conocer "entreoscuro"(104). "Por más alta que sea esta noticia," dice San Juan, "todavía es noche oscura en comparación de la beatífica"(105). Pero, por haber sido elevado hasta este estado de perfección, el alma está lista para progresar al último grado de amor que es cuando sale de la carne. Aquellos que han llegado al nono grado no tienen que pasar tiempo en purgatorio, sino "se asimilan totalmente a Dios, por la razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma"(106). El alma se hace semejante a Dios y se hace Dios por participación.

El matrimonio en el cielo.--En este estado de perfección, el alma es completamente una con Dios por participación. El alma está limpia de toda imperfección; y goza y sabe de amor siempre en acto. La tarea del Padre ha llegado a su terminación. El Hijo se engendra perfectamente en el alma, de suerte que ésta ha sido transformada "en la hermosura de la sabiduría divina, que, . . . es el Verbo Hijo de Dios" (107). Ahora, en toda verdad, el alma es un hijo adoptivo de Dios(108). Y el Padre, viendo la hermosura de su Hijo en el alma, no puede más que amarle con el amor del Espíritu Santo. El alma, a su vez, transformada en Dios por participación, y gozando ahora no sólo del conocimiento de la divina naturaleza presente en su propia sustancia por la gracia, sino también gozando de la visión de la divina esencia en sí, obrando por la gracia y la operación del Padre que surge de ella, ama también al Hijo con el mismo amor del Padre--por la acción del Espíritu Santo(109). La virtud teologal de la esperanza desaparece por la clara y eterna posesión de Dios. La luz de la fe, la operación del Padre que comunicó al alma un conocimiento del Hijo en y por el alma misma, se convierte en la luz de la gloria, la participación del hombre en la luz del Padre conociéndose cara a cara. La caridad se perfecciona, ya que "es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios"(110). El gozo del alma no consiste únicamente en la visión de Dios sino también en ver todas las criaturas en El. El alma goza de la noticia matutina o esencial de Dios, y goza de la noticia vespertina, "que es sabiduría de Dios en sus criaturas y obras y admirables ordenaciones"(111).

Sin embargo, la visión de la divina esencia gozada por el alma no es estática. Aunque la claridad de la visión corresponde al grado de caridad que tiene el alma, la "espesura y ciencia de Dios es tan profunda e inmensa, que, aunque más el alma sepa de ella, siempre puede entrar más adentro, por cuanto es inmensa y sus riquezas incomprehensibles"(112). ¡Cuánta será la alegría del alma que, viendo y conociendo a Dios más íntimamente, se ve a sí misma constantemente como transformada en esta divina hermosura(113)!

La comprehensión del misterio de la Encarnación en la gloria.--

Entre los misterios de Dios que trascienden a la razón natural del hombre, se encuentra el misterio de la Encarnación, el cual es el principio de la Redención. Para el alma en la gloria, según San Juan, el conocimiento de los "altos misterios de la Encarnación del Verbo" es la "más alta y sabrosa sabiduría para ella de todas sus obras"(114). En esta sabiduría, conoce "el alma los subidos misterios de Dios y Hombre". En este estado de perfecto matrimonio, conoce los misterios de la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con su naturaleza Divina, y conoce "la respondencia que hay a ésta de la unión de los hombres en Dios, y en las conveniencias que hay de justicia y misericordia de Dios sobre la salud del género humano en manifestación de sus juicios, los cuales, por ser tan altos y tan profundos, bien propiamente los llama subidas cavernas; subidas por la alteza de los misterios subidos, y cavernas, por la hondura y profundidad de la sabiduría de Dios en ellos; porque así cada misterio de los que hay en Cristo es profundísimo en sabiduría, y tiene muchos sentidos de juicios suyos ocultos de predestinación y presencia en los hijos de los hombres"(115).

El alma en el estado de gloria es Dios por participación. Si antes hacía sus obras por Dios, en Dios y para Dios, ahora tanto más. Por cuanto el alma está unida con la Trinidad, obra juntamente con la Trinidad. Así, el alma se transforma en "las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ellacomo la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado"(116). En este estado de gloria, las virtudes teologales se perfeccionan: la fe, por hacerse visión; la caridad, por aumentarse por la visión; y la esperanza, por suprimirse por la posesión eterna. Y en este estado de perfección, el amor entre Dios y el alma es bien estrecho. Cada uno da lo que tiene. Por el Espíritu Santo, por el cual obra el alma, el alma paga "a Dios lo que le debe". Y con el entendimiento, el alma recibe de Dios en premio y en prueba de su amor, al Verbo, su Hijo(117). Así, las virtudes teologales, proporcionadas a este fin, han cumplido su tarea: han llevado al alma al gozo eterno de Dios, para el cual Dios la crió.

NOTAS

(1) TE-EX, 171-173; JUA-LE, 67-69.
(2) TE-ES, 370; JUA-LE, 67.
(3) CR-SA, 274; GAB, IN, 250-251, 271; BR-SP, 268-269.
(4) TE-EX, 219.
(5) EU-TR, 72-73.
(6) JU-CA, XIII-XIV, 12, 14; CB, XIV-XV, 12, 14; N, II, XXIII, 1; Ll, II, 21.
(7) CR-C, 274; SA, 360-361, 426-428; SA-ES, 290-291; GAB-IN, 250-253, 271-273; JUA-LE, 63, 66-71, 92; TE-EX, 171, 205; ES, 396-398; MI-LA, 331-332.
(8) GAR-AM, 187, 196; MA-DI, 522.
(9) GAR-AM, 187. Compárese con MA-DI, 522.
(10) Véase nota 3.
(11) JU-N, II, XX, 3.
(12) Ibid.
(13) JU-CA, XII, 1; CB, XIII, 1.
(14) JU-CA, XII, 1; CB, XIII, 2.
(15) JU-CA, XII, 4; CB, XIII, 5.
(16) JU-CA, XII, 1; CB, XIII, 2.
(17) JU-CA, XII; CB, XIII.
(18) JU-N, II, XX, 3.
(19) JU-CA, XII, 1; CB, XIII, 2.
(20) JU-CA, XIII-XIV, 5; CB, XIV-XV, 5.
(21) JU-CA, XII, 1; CB, XIII, 2.
(22) JU-CA, XII, 8: CB, XIII, 9.
(23) JU-CA, XII, 11; CB, XIII, 12.
(24) JU-CA, XIII-XIV, 1; CB, XIV-XV, 2.
(25) JU-CA, XIII-XIV, 4; CB, XIV-XV, 4.
(26) JU-CA, XIII-XIV, 12; CB, XIV-XV, 12.
(27) JU-S, II, XXXII y capítulo IV de esta tesis.
(28) JU-CA, XIII-XIV, 12; CB, XIV-XV, 12. Compárese JU-S, II, XXXII.
(29) JU-CA, XIII-XIV, 14; CB, XIV-XV, 14.
(30) JU-CA, XIII-XIV, 15; CB, XIV-XV, 15.
(31) JU-CA, XIII-XIV, 4; CB, XIV-XV, 5.
(32) JU-CA, XIII-XIV, 16; CB, XIV-XV, 16
(33) Ibid.
(34) JU-CA, XIII-XIV, 5; CB, XIV-XV, 5.
(35) JU-CA, XIII-XIV, 23; CB, XIV-XV, 23.
(36) JU-CA, XIII-XIV, 27; CB, XIV-XV, 27.
(38) JU-CB, XIV-XV, 30.
(39) JU-CB, XVI, 2.
(40) JU-CA, XXV, 2; CB, XVI, 4.
(41) JU-S, II, XI, 6; XXIV, 7; XXIX, 11b.
(42) JU-CA, XXVI, 1; CB, XVII, 2.
(43) JU-CB, XVII, 1.
(44) JU-CA, XXVI, 3, 9; XXV, 2; XXIX-XXX, 2; CB, XVIII, 1, 4, 10; XVI, 4; XX-XXI, 5.
(45) JU-CA, XXVI, 1; CB, XVII, 2
(46) JU-CA, XXVI, 7; CB, XVII, 8. Compárense CA, XV, 5; CB, XXVI, 6. Hay cierta confusión aquí entre el desposorio y el matrimonio debido a la redacción y cambio de orden de las canciones.
(47) JU-CB, XVIII, 2.
(48) JU-CA, XXIX-XXX, 2; CB, XX-XXI, 5.
(49) JU-CA, XXIX-XXX, 5; CB, XX-XXI, 8.
(50) JU-CB, XX-XXI, 12.
(51) JU-N, II, XX, 4.

(52) JU-CB, XXII, 3.
(53) JU-CA, XXVII, 2; CB, XXII, 3.
(54) JU-N, II, IV, 2.
(55) JU-CA, XV, 2; CB, XXIV, 3.
(56) JU-CA, XV, 4; CB, XXIV, 4.
(57) JU-CA, XV, 4; CB, XXIV, 5.
(58) JU-CA, XV, 5; CB, XXIV, 6.
(59) JU-CA, XVI, 4; CB, XXV, 5.
(60) JU-CA, XVI, 7; CB, XXV, 8.
(61) JU-CA, XVIII, 9; CB, XXVI, 11.
(62) JU-CA, XVII, 6; CB, XXVI, 8.
(63) JU-CA, XVII, 9; CB, XXVI, 11.
(64) JU-CA, XVII, 7; CB, XXVI, 9.
(65) JU-CA, XVII, 11; CB, XXVI, 13.
(66) JU-CB, XXVI, 14.
(67) JU-CB, XXVI, 16-17. Véase JU-S, II, III, 2.
(68) JU-CB, XXVIII, 1.
(69) JU-CA, XIX, 4; XXVIII, 5.
(70) JU-CA, XIX, 8; CB, XXVIII, 9.
(71) JU-CB, XXIX, 2.
(72) JU-CA, XVII, 3; CB, XXVI, 4.
(73) JU-CA, XVII, 2; CB, XXVI, 3.
(74) JU-CA, XVII, 2; CB, XXVI, 3.
(75) JU-CA, XVII, 3; CB, XXVI, 4.
(76) JU-L1, prólogo, 3.
(77) Ibid., 4.
(78) JU-L1, I, 3-4.
(79) Ibid., 9.
(80) Ibid., 15.
(81) Ibid., 9.
(82) Ibid., 8.
(83) Ibid., 16.
(84) Ibid., 17.
(85) Ibid., 30.
(86) Ibid., 28.
(87) Ibid., II, 2.
(88) Ibid., 7A.
(89) Ibid., 9.
(90) Ibid., 11.
(91) Ibid., 13.
(92) Ibid.
(93) Ibid., 20B.
(94) Ibid., 21.
(95) Ibid., 36.
(96) Ibid., III, 3.
(97) Ibid., 5.
(98) Ibid.
(99) Ibid., 8.
(100) Ibid., 9.
(101) Ibid., 14B.
(102) Ibid.
(103) Ibid., 77.
(104) Ibid., IV, 7.
(105) JU-CB, XXXIX, 13.
(106) JU-N, II, XX, 5.
(107) JU-CB, XXXVI, 7.
(108) JU-CA, XVII, 4; CB, XXVI, 5.
(109) JU-CA, XIX, 2; CB, XXVIII, 3; XXIX, 3, 4.

(110) JU-CA, XIX, 4; CB, XXVIII, 5.
(111) JU-CA, XVII, 4; CB, XXVI, 6.
(112) JU-CA, XXXV, 6; CB, XXXVI, 10.
(113) JU-CA, XXXVm 3, 4; CB, XXXVI, 5, 7.
(114) JU-CA, XXXVI, 1; CB, XXXVII, 2.
(115) JU-CA, XXXVI, 2; CB, XXXVII, 3.
(116) JU-CA, XXXVIII, 3; CB, XXXIX, 4.
(117) JU-CB, XXXVIII, 5.

CAPITULO IX

CONCLUSIONS

El fin del hombre en el pensamiento sanjuanista.--En lo que se refiere al fin hacia el cual dirige a las almas, San Juan no es filósofo; antes es teólogo. No llega al conocimiento de la redención, la salvación y la santificación por medio de una deducción lógica de principios filosóficos. Acepta el fin sobrenatural del hombre y los medios para alcanzarlo por el testimonio de Dios. Su punto de partida, por tanto, es la revelación y no la razón. Sin embargo, su punto de partida de ninguna manera le prohibe a utilizar la filosofía para sacar un mejor entendimiento de este fin y un mejor entendimiento de los medios que conducen a ello. Su utilización de la filosofía ha sido tema de esta tesis.

Naturalezas, potencias activas y actos.--Relacionados con la comprensión del fin sobrenatural del hombre y los medios para alcanzarlo, hay principios filosóficos básicos. Cada clase de cosa demuestra actos que la distingue de otras. Para explicar esta diferencia, se afirma una causa interior, que históricamente ha sido llamada naturaleza. Las naturalezas, bajo la influencia de una causa exterior o eficiente, son responsables de los actos peculiares que cualquier clase de cosa lleva a cabo. Pero, en cosas sensibles, encontramos que a veces actúan y otras veces no. Como no siempre están en acto y pueden actuar, afirmamos la existencia de potencias en ellas. Cada cosa sensible, por tanto, tiene potencias a susactos. En tanto que estas potencias se actúan de dentro, es decir, por la naturaleza de la cosa, tanto como de la causa eficiente, estas potencias se llaman potencias activas o facultades. Son maneras de actuar de las naturalezas. Estas facultades son potencias para los actos apropiados de las cosas. Como las disponen a actuar bien, históricamente han sido llamadas virtudes. Por esta razón, San Juan podía hablar de las virtudes de todas las criaturas, significando sus potencias para obrar de conformidad con sus naturalezas. Conceptos filosóficos básicos utilizados por San Juan, por tanto, son los de naturaleza, virtud y acto. La naturaleza determina y causa las virtudes y los actos que le son proporcionados. Por esta razón, se dice que las virtudes se proporcionan a los actos y éstos a la naturaleza. Como los actos de la cosa pueden considerarse como fines, podemos decir que las virtudes se proporcionan a los actos o mejor los medios se proporcionan a los fines.

Como el fin sobrenatural humano consiste en conocer y amar a Dios como El mismo se conoce y se ama, el fin del hombre consiste en actos. Pero, según la filosofía, Dios es un ser transcendente e infinito. El hombre, por otro lado, es un ser finito. Los actos humanos se proporcionan a sus virtudes y éstas a su naturaleza. El fin natural del hombre sólo puede ser finito y no infinito. Si Dios le da un fin infinito o sobrenatural, es preciso que le conceda las virtudes proporcionadas a estos actos y la naturaleza proporcionada a las virtudes. Como sólo los actos de Dios son proporcionados a su ser, es menester que dé al hombre la oportunidad de participar en sus actos al concederle una participación en sus virtudes y la naturaleza proporcionada a ellas. Esta participación en las virtudes divinas en esta vida se llama virtudes teologales y la participación en la naturaleza divina se llama gracia santificante. Las virtudes teologales, por tanto, son los únicos medios proporcionados para conocer y amar a Dios como El mismo se conoce y se ama. El conocimiento de la posibi-

lidad de llegar a este fin sobrenatural se debe a la revelación. Pero, una vez revelada, la filosofía se emplea en entenderlo mejor y comprender los medios proporcionados a ello.

Según la filosofía, la participación entraña dos identidades, las cuales es preciso conservar en cualquier teoría, tratando de explicarla. Cuando el fuego calienta el agua, el agua participa del calor del fuego, pero a la vez permanece agua. Las dos identidades están presentes y las dos identidades se conservan. Sin embargo, el agua según la manera propia a su identidad participa del calor. En lugar de hacerse fuego como suele acontecer con la madera, el agua se hace vapor. Otros principios filosóficos utilizados por San Juan, por tanto, son los que acabamos de enunciar: la participación entraña la conservación de las dos identidades y lo que se recibe está en el recipiente según la condición de éste. Veamos cómo se aplican a nuestro problema.

La acomodación de la gracia a la naturaleza humana.--Según la filosofía, Dios es un ser de suma simplicidad. En El, no son distintos su esse, sus maneras de obrar y sus operaciones. Sus facultades nunca están en potencia sino se identifican con sus actos y éstos entre sí. En el hombre, por otra parte, existe una distinción entre su ser, sus maneras de obrar y sus operaciones. A veces, sus facultades están en acto y otras veces sólo en potencia. Si el ser simple de Dios se recibe en una naturaleza humana, se recibe según la condición de ella. Como el alma humana es una sustancia espiritual, la naturaleza divina se recibe como accidente. Como en Dios sus facultades y su obrar no se distinguen de su naturaleza, con la infusión de la gracia, están presentes también las potencias divinas y sus actos. Como las potencias humanas se originan de su sustancia, una vez recibida la gracia en ella, las potencias divinas se extienden en las potencias humanas dándoles la posibilidad de obrar en el orden sobrenatural. Esta participación humana en las potencias divinas constituye las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Como las potencias humanas no siempre están en acto, no siempre reciben los actos correspondientes a las divinas. Lo que permanece en las potencias humanas con la gracia son los hábitos que disponen al hombre para obrar en el orden sobrenatural. Se da al hombre la posibilidad de ser iluminado por la luz del Padre, la posibilidad de recibir en su entendimiento al Hijo engendrado y en la voluntad al Espíritu Santo, la virtud de la caridad. El Padre e Hijo constituyen la lumbre y el objeto de la fe; el Espíritu Santo, la virtud de la caridad mediante el acto por el cual el entendimiento asiente al objeto divino que le es presentado. La capacidad del entendimiento posible de recibir este objeto constituye el don de entendimiento del cual los otros dependen. Sin embargo, cabe preguntar, ¿qué relación existe entre las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo?

Para esclarecer lo que esta relación entraña, la filosofía nos ayuda una vez más. Según San Juan y Santo Tomás, las virtudes teologales son la causa de los dones. Como según la filosofía el efecto depende de su causa en cuanto tal, no puede existir un acto de estas virtudes sin los de los dones y a la inversa. Ni los dones, ni las virtudes teologales obran independientemente como han afirmado Crisógono, Garrigou-Lagrange, etc.

La acomodación de la gracia a la naturaleza humana toma otra forma de suma importancia. Sin una elección libre, no existe un acto propiamente humano. Pero la elección libre supone un movimiento de

la voluntad hacia varios bienes. Tanto en el orden sobrenatural como en el orden natural estos primeros movimientos no son libres sino constituyen la inclinación a las alternativas entre las cuales es preciso escoger. Cuando se presenta el Espíritu Santo en la voluntad, la voluntad se inclina al objecto divino de un modo proporcionado a ello, el entendimiento recibe el conocimiento intuitivo del don de entendimiento junto con los jucios intuitivos correspondientes a los dones de ciencia y sabiduría. Se hace la elección de aceptar o rechazar este movimiento divino en la voluntad. Si se acepta, el movimiento ha sido libremente escogido, constituye un acto de fe, caridad y esperanza, y eleva al hombre al orden sobrenatural de obrar. Si se rechaza, el hombre permanece meramente en el orden natural.

En esta acomodación de la gracia a la naturaleza humana, la gracia no pierde su identidad. Como lo rojo permanece cualitativamente lo mismo en cualquier sujeto en que se adhiere, así también la gracia permanece cualitativamente esencia divina aun suponiendo la participación humana en ella.

Consecuencias de la relación naturaleza-virtudes-actos.--Existe una interpretación de la doctrina sanjuanista que expresa que la gracia se acomoda a la naturaleza humana por acomodarse a su manera normal de obrar, es decir, mediante los sentidos, la abstracción, la deliberación discursiva y la elección libre. Sostiene que un acto efectuado en estado de gracia es sobrenatural en su esencia (quoad substantiam) pero natural o humano en su modo (quoad modum). Se sigue en esta interpretación que los actos de la gracia no se distinguen de los de la naturaleza humana, que el modo propio de la gracia es el humano y que el hombre merece y se salva mediante este modo natural y finito. Esta interpretación, compartida tanto por Crisógono e Isidoro de San José como por Arintero, Garrigou-Lagrange y muchos otros, resulta en abierta contradicción con la relación filosófica de una naturaleza con sus potencias y actos.

Como la gracia santificante es la naturaleza divina, las potencias y los actos que le corresponden no son humanos sino divinos. Como los actos divinos se relacionan a los humanos como contrarios, en lugar de acomodarse a los sentidos y a la razón discursiva, los actos de la gracia los oscurecen y les causan tiniebla. Si los actos del hombre son finitos, si son los normales humanos, no pueden proporcionarse a una naturaleza infinita como a su causa interior sino sólo a la naturaleza humana. La afirmación de un acto sobrenatural quoad substantiam y humano quoad modum se contradice. La interpretación de Crisógono y los discípulos de las dos vías de santificarse tanto como la de Arintero Garrigou-Lagrange y los discípulos del llamamiento universal a la contemplación infusa, en realidad no es una acomodación de la gracia a la naturaleza humana sino la reducción de ella a la naturaleza humana, es decir, la destrucción de la gracia.

Intimamente relacionado con este olvido de la relación filosófica que existe entre una naturaleza y sus actos, está la doctrina de estos mismos autores sobre las gracias actuales ordinarias, las que se acomodan al modo humano y que actualizan las virtudes infusas. Sin embargo, como según la filosofía, Dios es un ser transcendente, ninguna criatura puede servir de medio próximo para la unión con El. El credo como símbolo finito no tiene proporción con Dios y no puede servir de medio próximo para la divina unión. Lossermones, las estátuas de las Iglesias, los acontecimientos diarios de la vida, tanto como las

las visiones, revelaciones, etc.--todos gracias actuales, en la doctrina sanjuanista no pueden servir de medio próximo para la divina unión, es decir, no pueden actualizar las virtudes teologales. La afirmación que expresa que sí lo pueden, sufre de confundir el origen de estas gracias con su proporción al fin. El hombre también se origina de Dios, pero su naturaleza no tiene proporción esencial a su fin sobrenatural. La doctrina que sostiene la necesidad de estas gracias para actuar las virtudes teologales es otra forma de lo que históricamente ha sido llamado pelagianismo. Consiste en afirmar que mediante lo finito y desproporcionado a Dios, el hombre puede elevarse al orden sobrenatural. En la doctrina sanjuanista, estas gracias sólo disponen para su actuación, es decir, sólo pueden servir de medio remoto para la actualización de las virtudes infusas. Pero Dios mismo tiene que actuarlas mediante una experiencia mística.

También implicada con los principios filosóficos de la transcendencia de Dios y la proporción de actos a la naturaleza, es la incapacidad de salvarse sin una experiencia mística. Para salvarse, el hombre tiene que dirigirse a Dios como a un fin sobrenatural y transcendente. Por sus potencias y los actos proporcionados a ellas, el hombre es incapaz de hacerlo. Necesita, por tanto, de una participación de las únicas operaciones proporcionadas, las divinas. La participación de estos actos constituye la esencia de la experiencia mística. Esta experiencia puede pasar inadvertida como suelen pasar muchas experiencias durante el día. Pero, no por ser inadvertida, la experiencia deja de afectar al alma, como sucede en el orden natural, por ejemplo, con los anuncios subluminales.

Intimamente ligada con la doctrina sanjuanista y tomista sobre la justificación, está la del mérito. Como no existe un modo humano de obrar de las virtudes teologales, los actos humanos emprendidos bajo las influencias de las llamadas gracias actuales ordinarias no tienen proporción con el fin sobrenatural y, por tanto, no pueden merecer de condigno. Lo que dirige al hombre es la voluntad. El único acto capaz de dirigir la voluntad a Dios como fin sobrenatural es un acto de caridad. Los actos de la virtud teologal de la caridad consisten en la participación del acto divino mismo. No hay acto de caridad por parte del hombre sin experiencia mística. Esta afirmación no niega el valor de la vida activa; antes, enseña su fin. El ejercicio de las obras activas que suelen llamarse de caridad sólo dispone para la caridad; no constituye sus actos.

Otra doctrina teológica cuyo entendimiento se ilumina mediante las doctrinas filosóficas de la transcendencia de Dios y la relación naturaleza-virtudes-actos, es la de las virtudes morales infusas. Según la teología sanjuanista, debe existir un doble orden en los actos humanos: los apetitos deben obedecer a la razón y la razón a Dios. Las virtudes adquiridas alcanzan el primer orden y se proporcionan a la naturaleza humana. Sin embargo, para conformarse a la regla divina, la razón, la voluntad y los apetitos sensibles necesitan de un principio más perfecto que la razón. Mediante las virtudes teologales, la mente humana se une con Dios y le obedece. Mediante esta obediencia de la razón, se efectúa la prudencia infusa, etc. y la obediencia de los apetitos sensibles a la divina regla. Para que la razón, la voluntad y los apetitos concupiscible e irascible obedezcan a Dios, es preciso la infusión de los hábitos llamados virtudes infusas morales. Estas sólo obran mediante la operación de las virtudes teologales.

Esta doctrina de las virtudes morales infusas, que supone la del doble orden que debe existir en los actos humanos, entraña otra consecuencia de mucha importancia, es decir, la necesidad de las purgaciones pasivas místicas. La regla con la cual el Hombre tiene que conformarse para llegar a su fin sobrenatural no es la de la razón sino la de la naturaleza divina. Para conformarse con esta regla, es preciso experimentarla y conocerla. Pero no se conoce sin la experiencia mística y, por consiguiente, sin las purgaciones pasivas implicadas mediante este conocimiento. Estas no sólo purgan al hombre de las imperfecciones en relación al orden apropiado en sus actos, sino también de las limitaciones del modo humano de obrar. En la doctrina de San Juan de la Cruz, una vía puramente ascética de santificarse, es decir, de conformarse con la regla divina, es una imposibilidad.

Sin embargo, no por esta razón deja de tener importancia la vía ascética. Pero, su papel no es de santificación sino de disponer al alma para la purificación. Como la caridad y apegos a criaturas se relacionan como contrarios, cualquier apego a lo finito estorba que obre lo infinito. El hombre puede tener el hábito de caridad sin volver obrar según este acto. Sin el desprendimiento de las noches activas, no hay disposición para recibir los actos de esta virtud y, por consiguiente, no hay elevación operativa al orden sobrenatural. Por esta razón, todo el organismo sobrenatural permanece inactivo y no crece.

Consecuencia de la doctrina sanjuanista sobre la salvación, el mérito, los actos delas virtudes morales infusas y la necesidad de las purgaciones pasivas, es la doctrina del llamamiento universal práctico a la experiencia y el estado místicos. Sin experiencia mística no hay salvación, mérito, actos de virtudes infusas, santificación o infusión de los hábitos correspondientes a las virtudes teologales y losdones del Espíritu Santo. Filosóficamente, la formación de hábitos operativos humanos depende de actos. En el orden natural, los hábitos son adquiridos mediante la iniciación y ejecución humanas de actos. En el orden sobrenatural, los hábitos se infunden mediante la infusión de los actos correspondientes. Sin el llamamiento universal práctico a la experiencia mística, lo sobrenatural se reduce a lo natural. Los medios han de ser proporcionados al fin. Para alcanzar un fin sobrenatural se necesitan actos proporcionados. Como el modo humano de obrar, de conocer y amar, no tiene proporción al fin sobrenatural, los actos humanos que alcanzan este fin sólo pueden ser de modo divino.

La doctrina del llamamiento universal práctico a la experiencia y estado místicos entraña consecuencias importantes sobre la predestinación y sobre la gracia eficaz y suficiente. Como el hombre no puede salvarse ni santificarse sin experienciamística, y como Dios con su voluntad antecedente quiere la salvación y santificación de todos los hombres, quiere a la vez el llamamiento universal de ellos a la experiencia y estado místicos. Como la salvación y la santificación son condicionales, también lo es el llamamiento a la contemplación infusa. Según San Juan, si el hombre hace esfuerzos por su parte, Dios infaliblemente se le comunicará. Si el alma no encuentra esta comunicación, es señal que le falta algo en su preparación o en su dirección espiritual. Dios no ha predestinado al hombre antes de su nacimiento, sino que le está predestinando cada momento según la cooperación humana con la gracia.

No se puede hablar de la predestinación sin verse implicada la doctrina sobre la gracia eficaz y suficiente. Para San Juan y para

Santo Tomás son la misma gracia y sólo se distinguen según sus efectos. La gracia no es eficaz sólo porque Dios lo quiere, sino porque también el hombre lo quiere una vez movida su voluntad mediante la infusión de la gracia. La eficacia de la gracia se apliça a Dios como al primer motor y al hombre como a la causa secundaria. Como la predestinación y salvación, la eficacia de la gracia es condicional.

A nuestro parecer, nuestra interpretación de las doctrinas sanjuanista y tomista se distingue de los autores mencionados en capítulos anteriores debido a nuestro constante empleo de un principio filosófico fundamental, es decir, los medios han de ser proporcionados al fin. Como el modo humano de obrar no se proporciona al fin sobrenatural, no existe tal manera de obrar de las virtudes teologales o de los dones. Por consiguiente, no hay salvación, mérito, santificación o infusión de hábitos sobrenaturales sin experiencia mística, sin un modo divino de obrar, es decir, sin un modo proporcionado a la divina esencia que es el fin. Existe, por tanto, un llamamiento universal condicional a la experiencia mística; y esta doctrina entraña la condicionalidad de la predestinación y de la eficacia de la gracia. La doctrina sanjuanista se eleva a los sobrenatural. La interpretación de los autores mencionados permanece básicamente en el orden natural. Sostiene que el hombre por su modo humano puede alcanzar lo sobrenatural. Como el hombre no necesita de la gracia para obrar de un modo humano, en realidad la interpretación de estos autores lógicamente niega la necesidad de la gracia. Si la gracia santificante es naturaleza divina participada, ha de tener el modo de obrar proporcionado a ella. Por una parte, los autores utilizados afirman contra el pelagianismo que sin la gracia, el hombre no puede hacer nada en el orden sobrenatural. Por otra parte, afirman implícitamente con Pelagio que las operaciones de la gracia santificante no son necesarias para la salvación, el mérito, la santificación y la presencia de las virtudes y dones infusas. Por un lado, estos autores sostienen contra el pelagianismo que la fe viene de Dios y se debe a la infusión (no la operación) de la gracia; por otro, afirman con el pelagianismo que una fe que obra de modo humano y finito es capaz de alcanzar la naturaleza divina, la cual es infinita.

San Juan básicamente es teólogo. Pero, por esta razón no deja de utilizar la filosofía escolástica. Su doctrina subraya la transcendencia de Dios y la necesidad que los fines tienen de proporcionarse al fin si lo van a alcanzar. Por razones socio-históricas los autores utilizados en capítulos anteriores no aplicaron estos principios adecuadamente. A nuestro parecer, el resultado de esto ha sido que no han captado el mensaje principal de San Juan. Para él, el cristianismo por esencia es místico. Si no lo es, se reduce a un naturalismo.

Alaejos, Abilio, C.M.F. "Hispanidad de la mística de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año vii, No. 28, Julio-Sept., 1948, 281-324.

Alberto de la Viren del Carmen, O.C.D. "Naturaleza de la memoria espiritual según San Juan de la Cruz. Cuestión filosófica previa a la unión de las potencias con Dios". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xii, No. 49, Oct.-Dic., 1953, 431-450.

AM-FO: Amatus van de H. Familie, O.C.D. "Foi et contemplation chez Saint Jean de la Croix". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Anno xiii, 1962, 224-256.

AM-ME: ---------. "La meditation chez Jean de la Croix". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Annus xi, 1960, 176-196.

AQ-DC: Aquinatis, Thomae. De caritate en Questiones disputatae. II Tomos. Taurini y Roma, Marietti, 1952-1953.

AQ-DP: ---------. De potencia en Ibid.

AQ-DV: ---------. De veritate en Ibid.

---------. De virtutibus cardinales en Ibid.

---------. De virtutibus in communi en Ibid.

AQ-SCG: ---------. Suma contra los gentiles. II Tomos. Edición Bilingüe. Traducción por Fr. Jesús M. Pla Castellano. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951-1952.

AQ-ST: ---------. Summa theologica. V Tomos. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951-1952.

AR-CU: Arintero, Juan G., O.P. Cuestiones místicas. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

AR-EV: ---------. La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

Asín Palacios, Miguel. Huellas del Islam: Sto. Tomás, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz. Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1941.

BA-SA: Baruzi, Jean. Saint Jean de la Croix et le probleme de l'expérience mystique. Paris, Librairie Félix Alcan, Bibliotheque de Philosophie Contémporaine, 1931.

Bede of the Trinity, O.C.D. "Father Gabriel of Saint Mary Magdalen, Exponent of Carmelite Mysticism". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Año xiii, 1962, 758-767.

BE-TR: Beltrán de Heredia, Vicente, O.P.(Editor). Tratados espirituales. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

BEN-ED: Benjamin de la Trinité, O.C.D. "Education sanjuaniste". Sanjuanistica. Romae, Collegium Internationale Sanctorum Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, 305-366.

Blázquez Pérez, Ricardo. "¿Por qué es actual San Juan de la Cruz?" Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xxiv, No. 94, Enero-Marzo, 1965, 105-112.

BR-JO: Brice, ---, C. P. Journey in the night: a practical introduction to St. John of the Cross, and, in particular, a companion to the "Ascent of mount carmel". New York y Cincinnati, Frederick Pustet Co., Inc., 1945.

BR-SP: ---------. Spirit in darkness; a companion to book two of the "Ascent of mount carmel". New York and Cincinnati, Frederick Pustet Co., Inc., 1946.

BRU-SA: Bruno de Jésus-Marie, O.C.D. Saint Jean de la Croix. Paris, Desclée de Brouwer (Les Etudes Carmélitaines), 1961.

---------. Vie d'amour de Saint Jean de la Croix. Paris, Desclée de Brouwer, 1944.

CA-VI: Cano, Melchor, O. P. La victoria de sí mismo. En Tratados espirituales. Edición preparada por Vicente Beltrán de Heredia. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

CAR-TR: Carmelita Descalzo Desconocido. Tratado breve del conocimiento óscuro de Dios. Burgos, Editorial "El Monte Carmelo", 1952.

CR-CO: Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D. Compendio de ascética y mística. Madrid, Valladolid, Ediciones de la Revista de Espiritualidad, Editorial Casa Martín, 1946.

CR-ES: ---------. La escuela mística carmelitana. Madrid, Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, 1930.

---------. "La introducción al estudio de la filosofía de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. San Sebastián, Editorial Pax, S.L. Año I, No. 4-5, Julio-Dic., 1942, 231-240.

CR-SA: ---------. San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria. Madrid, Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, II Tomos, 1929.

CR-VI: ---------. Vida de San Juan de la Cruz. En Vida y obras de San Juan de la Cruz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

DE-MA: Denzinger, Enrique. El magisterio de la Iglesia. Barcelona, Editorial Herder, 1959.

EF-ES: Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. "La esperanza según San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. San Sebastian, Editorial Paz, S.L., Año I, No. 4-5, Jul.-Dic., 1942, 255-281.

EM-NA: Emeterio del Sagrado Corzaón, O.C.D. "Naturaleza de la noche pasiva del espíritu". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xviii, No. 71, 1959, 187-228.

EM-NO: ---------. "La noche pasiva del espíritu de San Juan de la Cruz", Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xviii, No. 70, Enero-Marzo, 1959, 5-50.

EN-GO: Enrico di S. Teresa, O.C.D. "Il contenuto oggettivo della conoscenza ascetico-mistica di Dios". Sanjuanistica. Romae, Collegium Internationale Sanctorum Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, 259-302.

EU-TR: Eulogio de San Juan de la Cruz, O. C.D. La transformación total del alma en Dios según San Juan de la Cruz. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1963.

Federico de San Juan de la Cruz, O.C.D. "Ideal de perfección cristiana. Teología de la santidad". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xx, No. 78, Enero-Marzo, 1961, 5-22.

---------. "Vida interior del Carmelita Descalzo en los escritos de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xxi, No. 65, Oct.-Dic., 1962, 464-480.

FE-VI: ---------. "Vida teologal durante la purificación interior--en los escritos de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xviii, No. 72, Jul.-Sept. 1959, 341-379.

FL-CC: Flynn, T. E. "The supernatural virtues". En The teaching of the Catholic Church. Editado por George D. Smith. New York, The MacMillan Company, 1958.

FR-DI: Fransen, Peter, S.J. Divine grace and man. Traducido del flamenco por George Dupont. New York, Mentor-Omega, 1965.

FRA-IN: François de Sainte Marie, O.C.D. Initiation a Saint Jean de la Croix. Paris, Aux Editions du Seuil (La Vigne du Carmel), 1947.

GAB-AC: Gabriel de St. Mary Magdalene, O.C.D. Acquired contemplation. En Saint John of the Cross: doctor of divina love andcontemplation. Cork, The Mercier Press, 1947.

GAB-CA: ---------. "Le cantique de l'amour". Sanjuanistica. Romae, Collegium Internationale Sanctorum Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, 87-132.

GAB-IN: ---------. "Interpretatión théologique de la contemplation unitive". Ephemerides Carmeliticae. Firenze, Libreria Fiorentina, Annus I, Nov., 1947, 245-278.

GAB-DO: ---------. Saint John of the Cross: doctor of divina love and contemplation. Cork, Mercier Press, 1947.

GAB-SA: ---------. San Giovanni della Croce: direttore spirituale. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, Edicioni di'Vita Cristina', 1942.

GAB-UN: ---------. La unión con Dios. Traducido por P. Julio Féliz del Niño Jesús. Burgos, Archivo Silveriano de Historia y Espiritualidad Carmelitana, 1962.

GAL-HO: Gallegos Rocafull, José M. El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro. México, Editorial Stylo, 1946.

GAR-AM: Garrigou-Lagrange, R., O.P. L'amour de Dieu et la croix de Jésus: Etude de théologie mystique sur le probleme de l'amour et les purifications passives d'apres les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix. Montreal, Canada, Les Editiones Militia; Paris, France, Les Editions du Cerf, 1953.

GAR-CH: ---------. Christian perfection and contemplation: According to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross. Traducción por Madre M. Timothea Doyle. St. Louis, Missouri y London, B. Herder Book Co., 1954.

GAR-TR: ---------. Las tres edades de la vida interior: Preludio de l del cielo. Versión castellana del P. Leandro de Sesma. Argentina, Ediciones Desclée de Brouwer, 1957.

Giovanni Della Croce, O.C.D. "La experiencia de Dios en San Juan de la Cruz y en los místicos delnorte". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xxi, No. 82, Enero-Marzo, 1962, 47-70.

IS-TR: Isidro de San José, O.C.D. "Sobre la teología de la perfección cristiana". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xii, No. 49, Oct.-Dic., 1953, 451-506.

JI-PE: Jiménez Duque, Baldomero. "La pedagogía de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. San Sebastian, Editorial Pax, S.L., Año i, No. 4-5, 1942, 309-331.

JI-TE: ---------. Teología de la mística. Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1963.

JO-TE: Joannes a Cruce Peters, O.C.D. "La teología protestante moderna y la doctrina sobre lafe en San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad, Madrid, Año xvi, No. 65, Oct.-Dic., 1957, 429-448.

José de Jesús Crucificado, O.C.D. "Aspecto cultural de San Juan de la Cruz". Sanjuanistica. Romae, Collegium Internationale Sanctorum Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, 369-409.

JU-C: Juan de la Cruz. Cántico espiritual. En Vida y obras de San Juan de la Cruz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. (Se usa JU-C cuando las dos redacciones están de acuerdo).

JU-CA: ---------. Cántico espiritual. Primera redacción según el manuscrito de Sanlúcar, en Ibid.

JU-CB: ---------. Cántico espiritual. Segunda redacción según el códice de Jaén, en Ibid.

JU-Ll: ---------. Llama de amor viva. En Ibid. Se usa JU-Ll cuando las dos redacciones concuerdan.

JU-LA: ---------. Llama de amor viva. Primera redacción con códice-base el manuscrito de las Carmelitas Descalzas de Toledo, en Ibid.

JU-LB: ---------. Llama de amor viva. Secunda redacción con códice-base el manuscrito de los Remedios de Sevilla, en Ibid.

JU-N: ---------. Noche oscura, en Ibid.

JU-S: ---------. Subida delmonte carmelo, en Ibid.

JUA-DI: Juan de Jesús María, O.C.D. "El díptico Subida-Noche". Sanjuanistica. Romae, Collegium Internationale Sanctorum Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, 27-83.

JUA-LE: ---------. "'Le amará tanto como es amada'. Estudio positivo sobre 'la igualdad de amor' del alma con Dios, en las obras de San Juan de la Cruz". Ephemerides Carmeliticae. Romae Annus vi, 1955, 3-103.

JUA-OR: ---------. "La oración en San Juan de la Cruz. Doctrina y vida." Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xxiv, No. 95-96, Abril-Sept., 1965, 255-272.

Juan Joséde la Inmaculada Concepción, O.C.D. La psicología de San Juan de la Cruz. Santiago, Chile, Imp. y Editorial "Sagrado Corazón de Jesús", 1944.

KA-CA: Kavanaugh, Kieran, O.C.D., Y Rodríguez, Otilio, O.C.D. The collected works of St. John of the Cross. Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1964.

LA-QU: Lavelle, Louis. Quatre saints. Paris, Editions Albin Michel, 1951.

Ledrus, M. Introductio in doctrinam theologiam Sancti Ioannis de contemplatione. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1955.

LE-SA: Lehodey, Vital, O.C.R. El santo abandono. Barcelona, Editorial Tip. Católica Casals Caspe, 1951.

LE-WA: ---------. The Ways of mental prayer. Tracido del francés por un monje de Mount Melleray. Dublin, M. H. Gill & Son Ltd., 1955.

Lucas, Francisco J, S.J. La cruz de San Juan de la Cruz. Bilbao, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1964.

Lucien-Marie de St. Joseph, O.C.D. "Saint Jean de la Croix, Maitre de contemplation chretiéne". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Anno xiii, 1962, 63-79.

LUC-IN: Lucinio del SS. Sacramento, O.C.D. "Introducción a la Noche oscura". En Vida y obras de San Juan de la Cruz. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

Llamera, Marceliano, O. P. "Los principios de lavida espiri-

tual y el problema místico". En Estado actual de los estudios de teología espiritual. Barcelona, Madrid, Valencia, Lisboa, Juan Flores Editor (Pontificia Universidad Eclesiástica Salamanca), 1957, 97-136.

MA-DI: Maritain, Jacques. Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Paris, Desclée de Brouwer et Cie., 1948.

MAR-JE: Marmion, Dom Columba, O.S.B. Jesucristo, vida del alma. Barcelona, Editorial Litúrgica Española, S. A., 1960.

MEN-HI: Menéndez y Pelayo, Marcelino. Historia de los heterodoxos españoles. VII Tomos. Buenos Aires, Emecé Editores, S.A.,1945

MER-AS: Merton, Thomas. The ascent to truth. New York, Harcourt, Brace and Company, 1951.

MI-LA: Miguel Angel Diez de S. T., O.C.D. "La 'reentrega' de amor así en la tierra como en el cielo: influjo de un opúsculo pseudotomista en S. Juan de la Cruz". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Anno xiii, 1962, 299-352.

Nazario de Santa Teresa, O.C.D. Filosofía de la mística, analisis del pensamiento español. Madrid, Buenos Aires, Ediciones Stvdivm de Cultura, 1953.

Ors, Eugenio d'. "Estilo del pensamiento de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. San Sebastian, Editorial Pax, S.L., Año I, No. 4-5, Jul.-Dic., 1942, 241-254.

PE-SP: Peers, E. Allison. Spirit of flame: a study of St. John of the Cross. New York, Morehouse-Gorham Co., 1945.

PEL-ST: Pellé-Douél, Yvonne. St. Jean de la Croix et la nuit mystique. Paris, Editions du Seuil "Maitres Spirituels", 1960.

PI-RI: Pierluigi di S. Cristina, O.C.D. "Il ritorno alla guistizia originale". Sanjuanistica. Romae, Collegium Internationale Sanctorum Teresiae a Jesu et Joannis a Cruce, 1943, 227-255.

Pino Gómez, Aurelio del. "San Juan de la Cruz, director espiritual". Revista de Espiritualidad. San Sebastian, Editorial Pax, S.L., Año I, No. 4-5, Jul.-Dic., 1942, 389-410.

RU-CI: Ruiz, Federico. "Cimas de contemplación.--Exegesis de 'Llama de amor viva'". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Anno xiii, 1962, 257-298.

SA-ES: Sanson, Henri. L'esprit humain selon Saint Jean de la Croix. Paris, Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, 1953.

SA-SA: ---------. Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon. Paris, Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, 1953.

SI-FR: Silverio de Sta. Teresa, O.C.D. "Fray Juan de la Cruz, doctor providencial". Revista de Espiritualidad. San Sebastian, Editorial Pax, S.L., Año I, No. 4-5, JUL.-Dic., 1942, 332-371.

SI-OB: ---------. Obras de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia. V Tomos. Burgos, El Monte Carmelo, 1929-1931.

SM-CC: Smith, George D. "Faith and revealed truth". En The teachings of the Catholic Church, editado por George D. Smith. New York, The MacMillan Company, 1958.

SO-TR: Soto, Domingo de. Tratado del amor de Dios. En Tratados espirituales, edición preparada por Vicente Beltrán de Heredia, O.P. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

ST-SC: Stein, Edith. The Science of the Cross, a study of St. John of the Cross. Translated by Hilda Graef. Chicago, Henry Regnery Company, 1960.

TE-ES: Teófilo de la Virgen del Carmen, O.C.D. "Estructura de la contemplación infusa sanjuanista". Revista de Espiritualidad. Año xxiii, No. 92-93, Jul.-Dic., 1964, 347-423.

TE-EX: ---------. "Experiencia de Dios y vida mística.--El pensamiento de S. Juan de la Cruz". Ephemerides Carmeliticae. Romae, Anno xiii, 1962, 136-223.

TO-CC: Towers, E. "Sanctifying grace". En The teachings of the Catholic Church. Editado por George D. Smith. New York, The MacMillan Company, 1958.

TO-CC: ---------. "Actual grace". En Ibid.

UR-PE: Urbina, Fernando. La persona humana en San Juan de la Cruz. Madrid, Instituto Social Leon XIII, 1956.

UR-VE: ---------. "El verdadero horizante del pensamiento de San Juan de la Cruz". Revista de Espiritualidad. Madrid, Año xviii, No. 73, Oct.-Dic., 1959.

VA-SA: Vaca, César (Agustino). "San Juan de la Cruz y algunos aspectos del problema espiritual moderno". Revista de Espiritualidad. San Sebastian, Editorial Pax, S. L., Año i, No. 4-5, 1942, 282-299.

VI-BI: Vilnet, Jean. Bible et mystique chez Saint Jean de la Croix. Paris, Desclée de Brouwer (Études Carmélitaines), 1949.

INDICE

Capítulo	Página
Introducción	I
I: La noche activa del sentido y su relación con las virtudes teologales	1
II: Las virtudes teologales y la noche pasiva del sentido	26
III: La noche activa del espíritu y las virtudes teologales.	57
IV: La concepción sanjuanista de la virtud teologal de la fe	79
V: Algunas consecuencias de la doctrina sanjuanista sobre las virtudes teologales	109
VI: La noche pasiva del espíritu y la operación de las virtudes teologales	155
VII: Los primeros siete grados de amor divino: la preparación para el desposorio y matrimonio espirituales.	176
VIII: Los últimos tres grados de amor divino: el desposorio, el matrimonio y la visión beatífica	199
IX: Conclusiones	217
Siglas y Bibliografía.	223